

Simona Forti

I NUOVI DEMONI

Ripensare oggi male e potere



Nichilismo, pulsione di morte, volontà di nulla: sono in fondo queste le categorie che hanno orientato e ancora oggi orientano la comprensione del male politico. Esse si accompagnano a una visione "semplice" e "demoniaca" del potere, la cui cifra estrema è ravvisabile nel rapporto tra vittima e carnefice. Da una parte starebbe, cioè, un soggetto onnipotente, portatore di morte, e, dall'altra, un soggetto ridotto a oggetto, perché reso totalmente passivo dalla violenza dell'altro. Nella prima parte del libro, l'autrice ricostruisce la particolare costellazione concettuale di tale visione dicotomica riconducendola a un paradigma specifico, denominato "paradigma Dostoevskij". Questo modo di pensare il rapporto tra male e potere - si chiede Simona Forti - è sufficiente a leggere il presente? Non rischia piuttosto di irrigidire la comprensione della realtà in categorie troppo schematiche e unilaterali, che gettano luce su un unico volto del male politico, quello notturno, trasgressivo, distruttivo? Non occulta, forse, dietro lo spettro di un rinnovato dualismo, un'intera e complessa fenomenologia degli aspetti "microfisici" delle scene del male? I nuovi demoni propone una diversa genealogia del rapporto tra male e potere. E convinzione dell'autrice che il male debba essere indagato, oggi più che mai, non solo nel suo legame con la morte e il nulla. Ma debba essere scandagliato anche nel rapporto che intrattiene con l'ostinata



passione per la vita, con l'indomabile volontà di essere e di persistere, col desiderio di venir riconosciuti e confermati. Perché è così che a suo parere si spiegano la docilità e il conformismo, la passività e l'ottusa obbedienza: quelle attitudini soggettive all'astensione dalla critica che sono le cinghie di trasmissione più potenti per trasformare i rapporti di potere in una scena del male.

Simona Forti insegna Storia della filosofia politica all'Università del Piemonte Orientale. Attualmente è Visiting Professor alla New School for Social Research di New York. Dal 2003 è membro della giuria Der Hannah-Arendt Preis für politischen Denken, della Heinrich Boll Stiftung, Berlino-Brema. Collabora con numerosi giornali scientifici italiani e stranieri e codirige la rivista "Filosofia politica", edita da il Mulino. Si è occupata di filosofia politica del Novecento e del pensiero di Hannah Arendt, di cui è stata una delle principali interpreti. Tra i suoi ultimi lavori: Hannah Arendt tra filosofia e politica (Bruno Mondadori, Milano 2006); Paranoia e politica (con Marco Revelli, Bollati Boringhieri, Torino 2007); El Totalitarismo. Trayectoria de una idea limite (Herder Editorial, Barcelona 2008).

Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione in "Campi del sapere" marzo 2012

Stampa Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche – BG

isbn 978-88-07-10478-7

www.feltrinellieditore.it

Simona Forti

I NUOVI DEMONI

Tutto ciò che non è autobiografico è plagio.

Pedro Almodóvar

Alla memoria di Linda.
All'imprevedibile con Marco e Pietro.

Introduzione

1. Questo libro è l'esito di un compromesso. Il compromesso tra il desiderio, anzi il bisogno, di continuare a riflettere sul male e la consapevolezza che molti concetti usati per pensarlo sono diventati inservibili; tra la convinzione che nei rapporti di potere debba circolare un'istanza etica e la certezza che la via della moralizzazione politica è stata per sempre sbarrata. Come affrontare oggi la questione del male in rapporto al potere se ogni pretesa di affermare il bene, anche e in primo luogo il bene politico, è andata incontro a una progressiva delegittimazione dei propri presupposti? Forse, il primo e inevitabile passo è dichiarare una volta per tutte spezzata la relazione di reciprocità tra il bene e il male. Per cui, anche se non ci è più possibile credere alla piena realizzabilità del bene, non possiamo e non dobbiamo smettere di parlare del male.

Molto, se non tutto, si gioca intorno al problema della sofferenza. O meglio, tutto dipende da come, e se, la sofferenza è per noi ancora un problema. In termini filosofici, tutto dipende dal significato che attribuiamo a quel dato fenomenologico ultimo che, anche dopo aver decostruito le diverse stratificazioni di senso, rimane davanti ai nostri occhi: il fatto della sofferenza e del dolore. Non si tratta di quella realtà inevitabile che la finitezza e la vulnerabilità delle nostre vite portano costitutivamente con sé, ma della "sofferenza inutile", per dirla con Lévinas, che si produce all'interno delle relazioni umane, e che si diffonde, in intensità ed estensione, a seconda del contesto sociale e politico.

E se è vero che il male è stato detto in molti modi - tanti quante sono state le spiegazioni o le giustificazioni date dalla filosofia di fronte allo sconcerto provocato dalla sofferenza, dal dolore e dalla morte - è altrettanto indiscutibile che esso ha oscillato tra i poli di un'alternativa ricorrente, trasversale alle diverse epoche in cui è stato pensato. Quasi si trattasse del ripresentarsi costante di uno stesso e unico dilemma: o il male non esiste, perché la sofferenza è "innocente", oppure, se si

giudica la sofferenza il segno di una "colpa", esso rischia sempre di diventare una sostanza autonoma. O il male è, come diremmo oggi, un pregiudizio culturale, che si smonta non appena lo si osserva dalla prospettiva del tutto - dall'Uno platonico all'Uno-molteplice deleu-ziano -, oppure è una realtà in guerra con l'essere - dallo gnosticismo antico al "teoconservatorismo" dei nostri giorni. E lo schema ontologico ha avuto molte volte una triste traduzione nella riflessione politica: o il dolore dei singoli, provocato dalla violenza e dalla sopraffazione, è il necessario e trascurabile tributo alla riuscita del "progetto" finale, oppure è la conferma sensibile di un nichilismo che avanza e distrugge.

In che direzione muoversi allora se, pur condividendo i presupposti di una riflessione critica e decostruttiva, come si diceva qualche tempo fa, si è persuasi che il problema del male non solo sia sempre attuale - qualsiasi nome gli si voglia dare, fosse anche definire male l'idea stessa di male - ma sia anche, e prima di tutto, l'a priori della ricerca di senso dell'animale umano? Dove collocarsi, insomma, se non ci si sente a proprio agio né vicino alle astrazioni di una filosofia politica normativa, che crede di poter vincere il negativo invocando il "tu devi", né accanto alle correnti "euforiche" di un immanentismo ontologico e politico, per il quale il male è soltanto il pesante retaggio di una concezione teologica e metafisica del mondo? Non è una difficoltà di poco conto se è vero che la scena filosofica di oggi, almeno quella per così dire "continentale", sembra sempre più polarizzata tra due blocchi d'opinione distinti: da una parte, l'enfatico rilancio, sia religioso sia post-kantiano, del "male radicale" affinché funzioni come norma negativa dalla quale derivare, per opposizione, le tavole dei nuovi imperativi categorici; dall'altra parte, l'irridente alzata di spalle che pretende di seguire la potenza immanente della vita oltre i pregiudizi morali, "al di là del bene e del male".

2. Per ridefinire il senso che può assumere oggi l'interrogativo sul male politico, ho scelto allora di percorrere la via, per così dire laterale, dell'approccio genealogico. Mi sono interrogata sul rapporto tra male e potere, concentrandomi sulle ripercussioni politiche dei diversi presupposti filosofici. Ho tentato di ricostruire le condizioni che lo hanno reso pensabile a partire dalla tarda modernità, per capire in che modo i concetti che lo hanno definito possano essere mantenuti,

riformulati o abbandonati.

Il punto di partenza di un tale tragitto non può che essere la riflessione kantiana. Nell'opera *La religione nei limiti della semplice ragione*, in cui il filosofo tedesco ritorna sul problema del "male radicale", si compie infatti una svolta decisiva nei confronti della precedente tradizione filosofica. La definitiva distinzione tra male fisico, male metafisico e male morale che Kant assume consente di sostituire alla domanda, squisitamente teologica e metafisica, "da dove viene il male?" l'interrogativo etico, antropologico e storico "perché commettiamo il male?". Il male morale, per il filosofo tedesco, non è più dunque una sostanza, e non è nemmeno un non-essere.

È un agire: un agire che ha a che fare con la libertà. Tuttavia, per quanto Kant renda pensabile il complicato intreccio fra male e libertà, si arresta, per sua stessa ammissione, di fronte all'"imperscrutabilità" della radice di tale legame. È impensabile per lui la possibilità di azioni malvagie che violino intenzionalmente la Legge morale; è inammissibile l'esistenza di esseri umani che perseguano il male per amore del male.

Spingersi oltre il "non detto" kantiano, sondare gli "abissi diabolici" della libertà, sembra essere stato l'obiettivo di quella filosofia successiva che ha continuato a cercare la "radice" del male. Da Schelling a Heidegger, da Nietzsche a Lévinas, da Freud a Lacan - per nominare solo i protagonisti principali, sulle cui opere mi soffermo - è possibile tracciare un percorso che radicalizza la scoperta kantiana fino a rovesciarla, sino a individuare nella trasgressione della Legge, sia essa la legge divina o l'imperativo della ragione, l'obiettivo principale dell'azione del male.

Nichilismo, pulsione di morte, volontà di nulla, per quanto declinati secondo una variegata molteplicità di modi, sono le categorie che hanno caratterizzato l'orizzonte di comprensione dei "nuovi demoni" nella riflessione filosofica tra Ottocento e Novecento. Pensato come patologia della volontà o spinta pulsionale, delirio della ragione o passione per l'assoluto, il male ha sempre comunque avuto a che fare con le forze della trasgressione e del disordine, in una parola con la potenza della morte. Tale costellazione trova una sintesi espressiva esemplare in quello che ho deciso di chiamare il "paradigma Dostoevskij". Non perché nelle pagine del grande scrittore russo, e in

particolare ne *I demoni** e ne *I fratelli Karamazov*, si trovi il corrispettivo letterario di una specifica idea post-kantiana di male, ma in quanto i protagonisti dostoevskiani sembrano dare corpo a un insieme di intuizioni, idee e concetti, la cui relazione, pur mobile, è orientata secondo un nesso ben preciso. In maniera non sempre diretta ed esplicita, lo schema che si compone a partire da Stavrogin e i suoi amici - pars pro toto - si è imposto per lungo tempo come condizione di pensabilità del male. Un paradigma, quello che cerco di ricostruire, a cui partecipano, sebbene con apporti diversi, Nietzsche e Freud, non meno che Heidegger e Lévinas: coloro che più di altri, appunto, hanno impresso una svolta all'interno della possibile storia dell'idea contemporanea di male. Anche se forse sarebbe più esatto specificare: un paradigma a cui ha contribuito un modo "semplice" di leggere quegli autori. Perché, come cerco di far emergere nei capitoli a loro dedicati, sono convinta che da alcuni loro scritti si apra contestualmente una prospettiva diversa, che si presta a confluire in un'altra e differente genealogia.

Resta indubbio a mio parere che la forza espressiva con la quale il genio russo dà vita ai suoi demoni nichilisti e distruttori non solo nomina definitivamente il "segreto" del male radicale, che Kant non aveva svelato, ma ne chiarisce le condizioni di possibilità, mettendolo in relazione con la questione del potere. Forse ne *I demoni* per la prima volta si profila la distinzione tra malvagità e male, tra un modo d'essere del soggetto e l'esito, per così dire sistemico, dell'interazione tra soggetti. Se la malvagità riguarda la struttura della coscienza del singolo, il male è una modalità d'espressione del potere. O, meglio, è il prodursi nella storia di una situazione maligna - diciamo così - che è l'effetto di un'interazione collettiva tra gli sconfinamenti delle libertà. Ognuno dei personaggi abusa del proprio arbitrio in maniera diversa, ma è comunque indubbio che per Dostoevskij i diversi demoni, che appunto corrispondono ai vari modi con cui il male si rende visibile, condividono un unico e assoluto desiderio: prendere il posto di Dio e della sua infinita libertà.

* Pur rendendomi conto delle possibili obiezioni, d'accordo con l'editore, ho deciso di usare sempre nel testo il termine demoni senza accenti di sorta, ma di citare in nota la traduzione italiana dell'opera dostoevskiana secondo il titolo scelto dall'editore Einaudi, con l'accento circonflesso sull'ultima i.

Anche se, come creature finite, non potendo creare, possono solo distruggere. È così che il male entra nel mondo, per Dostoevskij e per tutti coloro che ne seguiranno le tracce. Vi entra, in realtà, come diabolica malattia del potere, di un potere che, proprio perché oltrepassa ogni limite, non può che essere pura energia di sopraffazione e di dominio, inesauribile fonte di sofferenza e di morte.

Nichilismo, male e potere: una triangolazione concettuale entro la quale, in una sorta di secolarizzazione dei presupposti teologici, buona parte della filosofia del XX secolo ha creduto di poter circoscrivere le tragedie della propria storia. Volontà, onnipotenza e nulla: seppure non più secondo la religiosità dostoevskiana, la correlazione fra i tre termini viene assunta e riproposta dalla filosofia successiva che continua così a pensare il male come conseguenza della perversione della volontà in onnipotenza, come esito di un soggetto sovrano, collettivo o singolo non importa, che ergendosi a tutto produce il nulla. E ciò corrisponde a una visione "semplice" e unidirezionale del potere, che non va oltre il modello sudditi-sovrano, la cui cifra demoniaca, come anche in questo caso ha mostrato magistralmente lo scrittore russo, è raffigurata nel rapporto fra vittima e carnefice. Da una parte starebbe, cioè, un soggetto onnipotente, portatore di morte e, dall'altra, un soggetto ridotto a mero oggetto, perché reso totalmente passivo dalla violenza dell'altro. La stessa polarizzazione si estende alla dimensione collettiva e ne consente la pensabilità in una struttura dualistica analoga, la quale vedrà, da una parte, un capo, cinico e sfruttatore delle debolezze altrui e, dall'altra, la massa debole e senza possibilità alcuna di resistenza. Tale schema ha ampliato la propria capacità ermeneutica sino a comprendere, all'interno dell'ipotesi nichilistica che lo sorregge, le esperienze centrali del XX secolo: la guerra totale, la tecnica planetaria e devastatrice, i genocidi ripetuti e, soprattutto, Auschwitz. Sono queste le nuove modalità fenomeniche con cui il male si dà a vedere nella storia, per spiegare le quali niente sembra più adeguato che il richiamarsi a un "puro scatenamento della volontà di morte".

3. Non vi è dubbio che aver mantenuto fisso lo sguardo sulla "parte maledetta", sull'abissalità del soggetto e dell'"essere", ha aiutato ad andare oltre il "divieto" kantiano. Tuttavia questo modo di pensare il male e il potere, così come il loro rapporto, rischia di irrigidire la

comprensione della realtà in categorie troppo schematiche e unilaterali. Alla fine, anche nelle riflessioni più articolate, il risalto viene dato sempre e soltanto al volto notturno e trasgressivo di una soggettività avida di distruzione. In questo modo, inevitabilmente, lo schema dualistico ritorna e occulta la complessa fenomenologia tanto del potere quanto delle scene del male.

Oggi, io credo, dobbiamo uscire dal "paradigma Dostoevskij". Lo dobbiamo abbandonare sia per capire il "cuore nero" del XX secolo, sia, ancora più urgentemente, per affrontare la nostra attualità. Il presente non consente più di raffigurare il potere come la semplice relazione frontale tra sovranità dello Stato e individuo costitutivamente ribelle, perché in fondo desiderosa di eguagliare l'onnipotenza divina. Credo, infatti, che da molto tempo non sia più questa la figura antropologica dai cui pericoli dobbiamo guardarci. Penso che oggi, più che mai, sia da interrogare, invece, quel desiderio di norma e di conformità che cementa nell'irresponsabilità e nell'indifferenza le nostre esistenze, un desiderio di cui la filosofia, a parte pochi esempi, non ha voluto o non ha saputo farsi carico.

La seconda e ultima parte del libro cerca così di annodare i fili per delineare un diverso modo di pensare l'endiadi male e potere e prospettare un nuovo paradigma: quello dei "demoni mediocri" o della "normalità del male". È ovvio il mio debito intellettuale nei confronti della famosa opera di Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*: un libro che è riuscito a trasformare un avvenimento specifico nell'evento emblematico di un'epoca, tanto da tradurre il processo ad Adolf Eichmann nel tentativo di una generale ridefinizione storica e teorica di molti problemi politici. Tuttavia, scomparsa prima di portare a termine *La vita della mente*, la Arendt non ha fatto in tempo a elaborare quell'insieme di idee che connettono il male all'assenza di giudizio e al conformismo. E più che fare di tale nesso una riflessione strutturata, ne ha legato la pensabilità a una locuzione, a mio parere non del tutto convincente - "la banalità del male" -, che ci lascia con una lunga serie di domande inevase.

Ora, ci sono stati molti modi di continuare e articolare questa eredità arendtiana. Le scienze storiche e alcune correnti della psicologia sociale hanno per prime cercato di rovesciare l'equazione fra male e trasgressione indagando tra le pieghe dei cosiddetti "crimini

d'obbedienza". Ne do velocemente conto, cercando anche di segnalare i limiti di tali approcci dal punto di vista di una riflessione filosofica. Affermare che il male è sistemico, come essi fanno, che non è il risultato di una "disposizione" innata dei perpetratori, non può però limitarsi a significare che il male è l'esito della pressione di un contesto autoritario. Certo: il male è un sistema, nel senso di un intrico di soggettività, di una rete di relazioni, le cui maglie si stringono per la complementarietà perfetta di attori e ideatori malvagi (pochi), di esecutori zelanti e convinti (anch'essi pochi) e di spettatori acquiescenti, non semplicemente indifferenti (tanti). Ma perché gli ingranaggi si tengono così bene a vicenda?

Pensare entro il paradigma dei "demoni mediocri" significa innanzitutto mettere in discussione - l'ho ripetuto più volte - il ruolo esclusivo della volontà e del desiderio di morte e pensare le scene del male come potentemente abitate dalla volontà di vita, come il risultato del tentativo di massimizzare la vita stessa. Vuol dire, inoltre, puntare lo sguardo non tanto sulla "colpa" della trasgressione quanto sulla subdola normatività del non-giudizio, fatta propria ed esaltata da quella morale che così spesso ci ha insegnato che giudicare è il segno della superbia, è l'ombra di quel primo peccato commesso dai progenitori: il peccato della disobbedienza.

"I demoni mediocri", ovviamente, non sostituiscono "i demoni assoluti".

Non è questo che voglio dire con il mio lavoro. "I demoni assoluti" esistono, ed esistono ancora oggi, ma se le loro iniziative hanno successo è perché si integrano perfettamente con il desiderio di tutti coloro che, troppo occupati a consolidare le loro opportunità di vita, si adeguano senza reagire.

Per questo oggi, più che perseguire l'impossibile obiettivo di congedarsi dal soggetto - un congedo che implicitamente continua ad assumerlo come sinonimo di violenza e tracotanza -, è importante chiedersi come il potere e la soggettività si costituiscano e si rinforzino reciprocamente.

Domandandosi non tanto perché si diventa soggetti malvagi quanto perché, e soprattutto come, si diventa soggetti obbedienti; bisogna capire, sì, quale delirio muove la nostra onnipotenza, ma ancor

più tentare di spiegare quale desiderio motiva la nostra ansia di conformità.

Una genealogia dei "demoni mediocri" - e indirettamente del potere pastorale - deve cercare di tessere insieme i contributi filosofici di quei testi che, anche se non esplicitamente, si sono posti queste stesse domande.

Ho così rintracciato nel pensiero nietzscheano quei passaggi in cui la critica alla democrazia, alla passività e al conformismo non sono affatto "semplici" e in cui la volontà di vita gioca un ruolo fortemente ambivalente. Mi sono soffermata sulla continuità individuata tra Cristianesimo e mondo moderno per sottolineare, e utilizzare, la complessità con cui Nietzsche descrive quel processo di soggettivazione che ha reso l'animale umano docile e dominabile, manipolabile e obbediente, mettendoci di fronte a una delle prime e più potenti indagini del legame tra soggettività e potere. Ho poi cercato in Michel Foucault, e nella sua personale continuazione della genealogia nietzscheana, la possibilità di nominare il male politico e di individuarlo nel punto massimo della dipendenza soggettiva, in quegli "stati di dominazione" che hanno soppresso il gioco, il movimento, tra la libertà e il potere. Dai suoi scritti sulla governamentalità e sul potere pastorale, e ancora di più dalle lezioni dei suoi ultimi anni dedicate alla "cura di sé" e alla parresia, ho tratto argomenti per cercare di formulare alcune parziali risposte alle domande che stanno al centro del paradigma dei "demoni mediocri". Prima fra tutte: come si cementa un rapporto di subordinazione? Quale tipo di soggettivazione è stato inaugurato, nell'Occidente cristiano, tale da rendere il rapporto di cura e di tutela un perfetto meccanismo di produzione della dipendenza generalizzata? E anche: come pensare le condizioni di possibilità di resistenza al male politico? Perché un intero campo d'esperienza, dalla "cura di sé" alla parresia antiche, è stato cancellato dallo spettro di esempi su cui modellare le nostre condotte etiche e politiche? In una parola: è possibile un altro modo di diventare soggetti?

Se così fosse, non potrebbe che essere il risultato di un ethos che modifica la propria percezione della vita e della morte e del loro rapporto; di un "modo di vita" che non mette mai a tacere la propria dualità interiore e che non la reifica in un'essenza interna del bene e in una sostanza esterna del male. Che tali questioni, e le possibili risposte,

non abbiano soltanto una rilevanza etica individuale, ma si aprano a un'immediata traduzione politica e collettiva, è ciò che cerco di mostrare ricostruendo i legami teorici, e non solo, che la riflessione foucaultiana ha intrattenuto con la filosofia del cosiddetto dissenso dell'Europa centrorientale, in particolare con alcuni pensatori praghensi - da Patocka a Havel - impegnati nell'esperienza di Charta '77. Riconsiderare oggi il contributo filosofico-politico dei "dissidenti" è per certi aspetti più facile rispetto al passato: molte delle accuse di anticomunismo e di filocapitalismo a loro rivolte hanno perso completamente di senso. Tuttavia il mio interesse non è tanto quello di riabilitare un capitolo pur importante, e spesso trascurato, della cultura europea, quanto di cercare "una prova sul campo", per così dire, del carattere rivoluzionario di quell'epos che si pone sempre da capo il problema, infinito e insolubile, del significato di una "vita-nella-verità".

Perché il "dire-il-vero", che la pratica della parresia presuppone, non è in realtà nient'altro che la testimonianza di una vita che si interroga in maniera spietata sulla propria conflittualità interna, e per questo decide di fare dell'"anarchia interiore" il terreno su cui radicare una diversa virtù politica, non senza la speranza che essa possa trasmettersi, per contagio, alla dimensione collettiva. Con buona pace di Fëdor Dostoevskij che, in accordo con le più accreditate convinzioni teologiche e metafisiche sul male, era convinto che la forza sovversiva dei demoni potesse spegnersi solo riportando il due all'Uno.

In fondo è sui contraccolpi politici di una funesta opposizione dualistica tra la vita e la morte che coraggiosamente anche Primo Levi si è interrogato. Forse non è un caso che egli non riuscisse ad amare Dostoevskij. Tutto, nella sua ultima opera, *I sommersi e i salvati*, potrebbe venir letto come una confutazione de *I demoni* e della leggenda del Grande Inquisitore, di quella concezione manichea del potere che spalanca una distanza abissale tra la febbrile volontà di potenza e di morte dei malvagi e la passiva obbedienza della massa. E tutto, ne *I sommersi e i salvati*, ci costringe a prendere atto del funzionamento normale e al contempo perverso della zona grigia, la quale, purtroppo, non congiunge soltanto i poli opposti del recinto di Auschwitz. Pensare i colori smorzati del legame tra male e potere, anche e soprattutto dal punto di vista del desiderio di vita, credo sia il

difficile compito che le ultime parole dello scrittore torinese ci hanno lasciato in eredità. Non erano certo rivolte ad analizzare soltanto le circostanze del campo di sterminio. Anche se in situazioni assai meno "estreme", il gesto che separa la vita dalla morte, assolutizzandole nella loro opposizione, rischia sempre di portare con sé le condizioni del male. Almeno così io credo si debbano leggere le pagine de I sommersi e i salvati.

Ringraziamenti

L'elaborazione di questo libro mi ha impegnata per almeno cinque anni, e in più di un lustro i debiti che si contraggono rischiano di diventare incalcolabili. Nel corso del testo spero siano riconoscibili i segni della mia gratitudine nei confronti di molte autrici e di molti autori con i quali lo scambio è assai più simile a un legame di amicizia agonale che a una trasmissione di informazioni.

Ci sono tuttavia persone che non posso fare a meno di nominare: innanzitutto Annalisa Ceron e Andrea Lanza, per avere letto e riletto con me il manoscritto.

Ringrazio inoltre Giorgio Barberis, Laura Bazzicalupo, Richard Bernstein, Gian Mario Bravo, Adriana Cavarero, Barbara Carnevali, Simona Cerutti, Roberto Esposito, Carlo Galli, Olivia Gua-raldo, Maurilio Guasco, Agnes Heller, Samantha Novello, Pier Paolo Portinaro, Marco Revelli, Luca Savarino, Luca Scucci-marra, Gabriella Silvestrini, Mauro Simonazzi, Zoltan Szankay - anche se troppo tardi -, Domenico Taranto, Davide Tarizzo, Angelo Torre, Francesco Tuccari, Miguel Vatter e Gustavo Zagre-belsky per avermi incoraggiata in vari modi e in molteplici occasioni: ascoltandomi o consigliandomi, incalzandomi o rimproverandomi, suggerendomi letture o evitandomi errori.

Ci sono infine coloro che devo ringraziare per avermi letteralmente "sopportata" durante tutto questo periodo: Susi Bigarelli, che con il suo affetto e la sua ironia ha fatto fronte come nessun altro al mio umore nero, e Manuela Ceretta, con la quale ho condiviso interminabili giornate di reclusione alla bnf di Parigi: sapere che alla sera saremmo tornate a scambiarci parole, commenti e risate ha reso quei giorni tra i ricordi più belli di questi anni. Un grazie particolare devo a Grazia Cassarà, che ha creduto in questo lavoro anche quando le mie continue dilazioni potevano far supporre che non esistesse. Il suo garbo e la sua intelligenza hanno fatto sì che io proseguissi nel progetto. Sono molto grata, poi, a Donatella Berasi e ad Albertine Cerutti, per la

loro pazienza e la loro competenza.

Grazie, infine, a Marco Geuna, perché se senza la sua severità da perfezionista questo libro sarebbe stato finito prima, senza il suo aiuto e la sua infinita comprensione non ci sarebbe mai stato.

New York, gennaio 2012

Parte prima

Demoni assoluti: il potere del nulla

1. Il paradigma Dostoevskij

1. *Il fantasma di Stavrogin*

"Era un bellissimo giovane sui venticinque anni e, lo confesso, mi colpì.

Mi aspettavo di trovare un qualche sudicio straccione, esaurito dagli stravizi e puzzolente di acquavite. Al contrario, era il più elegante gentleman di quanti mi fosse mai capitato di vederne [...]. Mi impressionò pure il suo viso: i suoi capelli erano anche troppo neri, i suoi occhi luminosi anche troppo tranquilli e limpidi, il colorito del viso anche troppo delicato e bianco, l'incarnato anche troppo vivo e puro, i denti come perle, le labbra come coralli; sembrava un quadro, ma nello stesso tempo si sarebbe detto anche repulsivo."¹

Non può sfuggire certo, in questa presentazione, l'analogia che implicitamente Dostoevskij suggerisce. La somiglianza tra Stavrogin e Lucifero è senza dubbio evidente. Come l'angelo supremo, e caduto, anch'egli è dotato di tutti quei contrasti che fanno di lui non solo il più grande, ma il più grandioso dei dannati. Abbagliante e statuario, pure la sua bellezza nasconde il potere di un fascino demoniaco che, mentre respinge, attrae. Troppo pieno di sé per amare qualcuno, troppo intelligente per essere un fanatico, troppo disincantato per non avvedersi delle proprie colpe: tutto, in lui, si iscrive sotto il segno di un eccesso. E, come molti interpreti dostoevskiani hanno suggerito, con Stavrogin non fa irruzione soltanto il più inquietante protagonista dei demoni. Insieme a lui si fa avanti il fantasma del secolo a venire. Si manifesta, cioè, lo spettro del nichilismo nelle molteplici facce della sua rifrazione. Il nichilismo, vale a dire quell'ultima epoca dell'umanità in cui, secondo il genio russo, il Niente si insedia nella storia per prendere il posto di Dio, quel posto che già era stato usurpato dall'uomo, divinizzato dall'ottimismo positivista.

¹ F. Dostoevskij, *i demoni* (1873), tr. it. di A. Poliedro, Einaudi, Torino 1993, p. 40.

In questo giovane cresciuto senza radici, senza padre e senza patria, lo scrittore mette in scena, fino alle estreme conseguenze, quello che per lui è il destino della perdita del senso. Pensato da Dostoevskij come carattere centrale del romanzo, egli è il punto verso cui tutti i personaggi convergono ed è al contempo il fuoco dal quale partono tutte le possibili traiettorie della forza di negazione. La sua ragione ha oltrepassato ogni limite ed è arrivata a toccare il nulla; le sue passioni hanno sperimentato l'infinita gamma degli eccessi e hanno scavato il vuoto. Stavro-gin, dunque, non è semplicemente la sintesi felice e compiuta della sorprendente capacità psicologica dello scrittore. L'intento di Dostoevskij è assai più ambizioso: condensare, in una credibile fenomenologia del soggetto umano, una visione filosofica. Egli, infatti, sa già ciò che più tardi Nietzsche metterà in chiaro: il nichilismo va ben oltre la soppressione dei valori morali tradizionali e del loro fondamento religioso.² Per questo, anche la scrittura dostoevskiana vuole fare i conti con la rottura ontologica che si imprime nella realtà umana e nella storia. A partire da *Memorie del sottosuolo*,³ del cui protagonista Stavrogin è lo sviluppo e la messa in azione, i personaggi dostoevskiani porteranno su di sé i segni di "una rivoluzione dello spirito".

2 Cfr. W. Schubart, *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens*, Vita Nova, Luzern 1939; V. Strada, *Le veglie della ragione*, Einaudi, Torino 1986. Si vedano soprattutto i saggi contenuti in C. Ciancio, F. Vercellone (a cura di), *Nietzsche e Dostoevskij: origini del nichilismo*, Trauben, Torino 2001. Si veda anche P.P. Portinaro, *Il sottosuolo del male e il labirinto della colpa*, e S. Natoli, *Violenza e colpa. Crudeltà naturale e disordine morale*, contenuti in A.M. Ferro, C. Parodi, S. Po-razzo, R. Bosi (a cura di), *Forme del male. Esperienze umane e psicopatologie*, Franco Angeli, Milano 2008. Per una visione d'insieme sull'argomento, e per un'esauriente storia della recezione filosofica, rimane fondamentale S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* (1984), Editori Laterza, Roma-Bari 2007.

3 F. Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo* (1864), tr. it. di A. Poliedro, Einaudi, Torino 2005. È opinione comune tra gli interpreti di Dostoevskij, a partire da 5e-stov, che con *Memorie del sottosuolo* inizi il periodo in cui lo scrittore non è più soltanto "grande psicologo", "ma filosofo, filosofo della tragedia dello spirito umano" (L. Sestov, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche* (1903), a cura di E. Lo Gatto, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1950). Così anche N. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij* (1923), Einaudi, Torino 2002, con una prefazione di S. Givone. Sul significato filosofico de *I demoni*, si veda anche S. Hessen, *Il bene e il male in Dostoevskij* (1929), Armando, Roma 1980.

Ora, non si tratta qui di prendere partito nella secolare discussione sullo statuto filosofico dell'opera di Fëdor Dostoevskij: se essa rappresenti, anche per la filosofia, la vittoria finale di un Cristianesimo autentico e profondo sulla persistenza del peccato e della colpa, o se essa invece sia dominata, in ogni momento, da una visione irrimediabilmente tragica.⁴ Nemmeno mi interessa schierarmi a favore o contro coloro che, da Sestov a Givone, passando per la magistrale interpretazione di Pareyson,⁵ fanno dell'autore russo il grande pensatore che anticipa Nietzsche, per certi versi addirittura "lo scavalca", e con successo evita le derive di Heidegger. Ricordiamo soltanto, a questo proposito, che già il giovane Lukàcs⁶ aveva rilevato "la piccolezza di Nietzsche" al confronto della statura di Stavrogin. Aveva cioè scorto in quel personaggio, e più in generale ne *I demoni*, un passo decisivo, senza il quale l'Occidente non sarebbe riuscito ad acquisire piena coscienza di sé. Questo solo per dire che sono molti gli autorevoli pensatori che hanno condiviso, e condividono, la perentoria affermazione di Berdjaev: "Noi ormai filosofiamo delle cose ultime sotto il segno di Dostoevskij. Soltanto il filosofare delle cose penultime è legato alla filosofia tradizionale".⁷

Pur lasciando aperte tali questioni, senza inoltrarmi negli enigmi interpretativi con cui l'opera dostoevskiana sfida i suoi lettori filosoficamente più esigenti, è indubbio che essa marca un mutamento cruciale. Proprio per questo credo sia stato e sia legittimo tradurre le finzioni letterarie a cui essa ha dato voce in categorie filosofiche.

4 Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., pp. 101 sgg.

5 L. Sestov, *La filosofia della tragedia*, cit.; L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, che raccoglie i saggi e le dispense per l'insegnamento che Pareyson dedica allo scrittore russo a partire dalla fine degli anni sessanta. Si veda anche R. Lauth, *Dostoevskij e la verità*, Il ramo, Rapallo 2005.

6 G. Lukàcs, *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, se, Milano 2000, p. 32. È l'edizione italiana del testo, stabilito da J.C. Nyíri, di G. Lukàcs, *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, dal Nachlass, Akadémiai Kiadó, 1985 (il Nachlass, custodito negli archivi di Budapest, è stato riordinato a opera degli allievi A. Heller e F. Fehér). Si tratta degli appunti scritti da Lukàcs nel secondo decennio del Novecento, probabilmente coevi alla *Teoria del romanzo*, del 1916 (cfr. G. Lukàcs, *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, se, Milano 1999), relativi a quello che sarebbe dovuto diventare un libro interamente dedicato a Dostoevskij. E se anche negli anni cinquanta Lukàcs rinnegherà i suoi testi giovanili, la convinzione che lo scrittore russo e il suo "anti-eroe" Stavrogin segnino un punto di svolta nella storia dell'Occidente non verrà mai meno.

7 N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 23.

Categorie che, io credo, hanno contribuito a reimpostare nella cultura europea la questione del male, legandola a filo doppio con il problema del nichilismo. Ben oltre la tradizionale concezione della dottrina del peccato originale, la radicalità dostoevskiana non investe soltanto l'etica e la religione, ma stringe "ontologicamente" in un unico nodo male e nulla, libertà e volontà.

In questo senso "il fantasma di Stavrogin", pars prò toto, ha continuato per molto tempo ad aggirarsi nella filosofia. Fino a ispirare ancora oggi, sulla falsariga de *I demoni*, suggestive, ancorché impressionistiche, letture del terrorismo islamico.⁸

Indicherò più avanti, nella seconda parte del volume, quanto sia necessario uscire dall'unilateralità di questa impostazione per comprendere il nostro presente. Di come essa sia, per alcuni versi, una lente ermeneutica ancora troppo dipendente da una visione teologica del rapporto tra male e libertà. Per ora, invece, atteniamoci a una sua verità difficilmente contestabile. Che da Nikolaj Vsévolodovic Stavrogin, dai suoi pensieri, dalle sue azioni e dai suoi "amici", hanno preso forma quelle figure che hanno consentito alla filosofia, a partire da Nietzsche, di inoltrarsi nell'impensato del male. Quelle figure che, se traslate appunto in concetto, costituiscono l'orizzonte entro cui gran parte della cultura filosofica del Novecento ha ritenuto di poter far emergere ciò che dell'idea di male, nel suo legame con il potere, la tradizione precedente aveva taciuto. Credo allora che si possa parlare senza troppe cautele di un vero e proprio "paradigma Dostoevskij". Vale a dire, di un'articolazione di concetti, di una relazione tra categorie, orientata secondo un nesso ben preciso, la quale - sebbene mai in maniera diretta ed esplicita - si è imposta per lungo tempo come condizione di pensabilità del male. Un paradigma a cui partecipano, anche se in maniera diversa, Nietzsche e Freud, non meno che Heidegger: coloro che più di altri hanno impresso una svolta contemporanea all'interno di una possibile storia genealogica dell'idea di male.

⁸ Mi riferisco ad A. Glucksmann, *Dostoevskij à Manhattan*, Robert Laffont, Paris 2002.

Ma forse sarebbe meglio dire un paradigma a cui afferiscono tratti specifici del pensiero di Nietzsche, di Freud e di Heidegger. Perché, come si avrà modo di osservare, sono convinta che dai loro testi si apra molto spesso anche una prospettiva alternativa dalla quale guardare alla questione.

Partiamo allora chiedendoci: che cosa impersona Stavrogin? Di che cosa sono emblema, insieme a lui, Stepàn e Pétr Verchovenskiĭ, Kirillov e Satov? Ma anche, di che cosa ci parlano i tre "lividi" fratelli Karamazov, così contrastanti rispetto al disarmante "chiarore" di Aléša? Come pensare tutti questi "demoni"? Verso quale comprensione filosofica ci portano le loro vite, che a tutt'oggi rappresentano una delle più monumentali fenomenologie del male? Con la forza espressiva dei loro ruoli hanno innanzitutto scalzato il terreno in cui si sono radicate le concezioni teologiche e filosofiche tradizionali.

Abbiamo a che fare con personaggi, infatti, che giocano un ruolo esemplare e paradigmatico. Hanno un nome e un cognome, sono portatori di un'individualità profondamente calata nel contesto narrativo, ma proprio nel momento in cui esibiscono la loro compiuta singolarità è come se rendessero visibile una tipologia umana traducibile in un nesso teorico.

Quasi che a ogni carattere corrispondesse un modo d'essere del male, così da configurare una fenomenologia articolata, differenziabile nei suoi elementi e tuttavia ricomponibile in un insieme coerente e strutturato.

Insomma, per Dostoevskiĭ il male si dice, sì, in molti modi,⁹ tutti però declinabili all'interno di un medesimo paradigma, di cui egli stesso, è mia convinzione, ci ha suggerito la struttura. Se, come si è detto, nel legame indissolubile che egli pone tra libertà e nulla sarà possibile per la filosofia successiva reimpostare la questione del male, come questione del nichilismo, inserirsi in questo paradigma, tuttavia, non comporta, per chi verrà dopo, condividere le stesse convinzioni e le stesse finalità dello scrittore russo. E tantomeno calcare l'impronta religiosa, cristiana e ortodossa.

9 Cfr. R. De Monticelli, *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, Bollati Bo-ringhieri, Torino 2006, pp. 89 sgg.

Seguire la strada aperta da I demoni significa, prima di ogni altra definizione di contenuto, tentare di rompere con le strategie di cui si era servita la filosofia fino a quel momento. Vuol dire, da una parte, sbarrare la strada a ogni risostanzializzazione metafisica, ingenuamente dualistica e, dall'altra, opporsi a tutte le possibili versioni dello schema platonico dell'inesistenza del male. Significa rifiutare tanto la teodicea teologica quanto quella filosofica. E, soprattutto, lasciarsi alle spalle le strategie con cui la razionalità moderna aveva cercato di eludere o neutralizzare tale questione. Tant'è che potremmo compendiare la tesi di Sestov¹⁰ - per il quale "la vera Critica della Ragione" non è condotta da Immanuel Kant, ma da Fédor Dostoevskij - con l'affermazione che l'autentica "radicalità del male" è pensata nell'intreccio de I demoni, e non nelle tesi contenute ne La religione nei limiti della semplice ragione.¹¹

2. Ciò che Kant non ha osato pensare: Kant e Schelling

Forse sarebbe più giusto dire che Dostoevskij estremizza a tal punto l'acquisizione kantiana da portare Kant ben oltre se stesso. Anzi contro se stesso. Perché è indubbio che in quel tortuoso percorso lungo il quale la filosofia ha cercato di pensare il male, restituendolo alla libertà del soggetto, l'autore delle Tre Critiche abbia segnato una tappa cruciale.

Se, come afferma Ricoeur, i miti, nominando il male, sono stati il primo strumento di mediazione simbolica e linguistica per definire e oggettivare il senso di un'esperienza confusa, muta, che produce spavento,¹² che tipo di operazione ha condotto invece la ragione filosofica? In che maniera essa ha operato per lasciarsi alle spalle quella sorta di "manicheismo spontaneo", primario e ingenuo, che separa in una rigida opposizione una realtà del bene da una realtà del male?

¹⁰ Cfr. L. Sestov, *La filosofia della tragedia*, cit.

¹¹ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, pp. 323-534.

¹² Si veda P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), il Mulino, Bologna 1970, in particolare il Libro secondo: *La simbolica del male*. Ma si veda anche Id., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (1986), Morcelliana, Brescia 2005.

Il tema della coincidenza tra Essere e Bene, che relega il Male nel Non-Essere, inaugurato come sappiamo da Platone e sviluppato da Agostino, sarà la più tenace delle risposte avanzate dalla metafisica, un'identità che si terrà salda a fronte di tanti mutamenti lessicali e concettuali. Esiste, tuttavia, un pericolo ben evidente associato alla decostruzione del sostanzialismo dualistico: una sdrammatizzazione così potente del male da rendere la forza del negativo qualcosa di meramente funzionale al positivo. Sempre sul limite di questo doppio rischio - dualismo "realista", da una parte, e riduzionismo idealistico o storicistico, dall'altra - la filosofia, in alcuni momenti salienti, ha cercato di scongiurarlo con tenacia il pericolo. Lo ha fatto ricorrendo a una forza per così dire "rivoluzionaria": quella che pone una stretta relazione fra il male e la libertà, facendo addirittura del male la condizione stessa della libertà.

Sennonché, di fronte all'insensatezza dell'Essere e di Dio che tale prospettiva sembrava spalancare, ogni volta essa si è ritratta spaventata per ritornare nei "ranghi". È questa l'alternanza attraverso cui si snoda la questione del male sino alla fine dell'epoca moderna, tanto nell'interrogazione teologica quanto nell'indagine metafisica. Si oscillerà costantemente tra il dualismo e la sua neutralizzazione, tra una visione del male come sostanza e una visione che a esso nega realtà. Solo occasionalmente la filosofia è sfuggita a questa alternativa, per sostenere le ragioni di un male morale che implica una libertà irriducibile.

Pare quasi che Agostino avesse già prefigurato, all'interno del proprio percorso personale, la traiettoria delle possibili soluzioni future. Come è noto, nella battaglia contro il manicheismo del suo passato - ma forse contro una tentazione mai del tutto messa a tacere¹³ - egli accoglie l'eredità di Plotino per conferire un senso al male che sia anche logicamente coerente. Il male non può essere sostanza, perché pensare l'Essere equivale a pensare l'Uno, e dunque a pensare il Bene.¹⁴ Ma oltre a questa prospettiva, in Agostino compare una nuova nozione di "nulla", quel nulla relativo alla creazione ex nihilo e connesso all'idea di un'origine assoluta, che impone la negatività come cifra della distanza tra creatore e creatura e segna la deficienza ontologica del creato in quanto tale.¹⁵ Per cui la convinzione che il male metafisico sia l'errore di prospettiva dal quale l'essere umano, con la sua finitudine, giudica il

mondo convive con l'idea che il male morale sia l'esito della colpa, del peccato, di una perversione che fa deviare la volontà retta. Agostino sa, infatti, con Paolo, che l'uomo ha la possibilità di trasgredire, di turbare l'ordine dell'essere.¹⁶

E sa che, una volta apertosi a quell'ordine, qualora partecipi della realtà di Dio, l'uomo sperimenta una pienezza tale del proprio essere che non potrà fare a meno di esperire il ritorno allo stato normale come una mancanza. È il primo segno che il nulla, dal quale l'uomo è stato tratto all'essere, lascia impresso nella creatura.

13 Su questo si veda K. Flasch, *Agostino d'Ippona: introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 1983.

14 Sul male come *privatio boni*, si veda in particolare *De lib. Arb.*, 3, 13, 36; *Confessioni*, 7, 12, 18. Per tutte, si veda la citazione da Agostino, *Le Confessioni*, a cura di G. Carena, Einaudi, Torino 1984, Libro settimo, 12, 18: "Dunque o la corruzione non è danno, il che non può essere, o, com'è invece certissimo, tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, permanendo senza corruzione; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; dunque finché sono, sono bene. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza: perché, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona. Così vidi e mi si rivelò chiaramente che tu hai fatto tutte le cose buone, e non esiste nessuna sostanza che non sia stata fatta da te", pp. 179-180. Su Agostino e la questione del male, si veda G.R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 e ancora l'ormai classico R. Jolivet, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Gabriel Beauchesne et fils, Paris 1936; H. Haring, *Die Macht des Bösen: das Erbe Augustins*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Zurich 1976.

15 Chiarissimi, a questo riguardo, sono i passi contenuti in Agostino, *La Natura del Bene*, Introduzione, traduzione e note di L. Alici, Città Nuova, Roma 1998.

16 Sul male come *aversio* della volontà umana, inversione che devia da ciò che è superiore verso ciò che è inferiore, si veda Agostino, *La città di Dio*, xii, 1-9, Rusconi, Milano 1984. Su ciò le pagine di R. Safranski, *Il male: ovvero il dramma della libertà* (1997), Longanesi, Milano 2006.

Mentre la via ontologica della *privatici boni* e la via morale di una prospettiva soggettiva sono qui ancora logicamente indistinguibili, in epoca moderna si separeranno progressivamente.¹⁷

È in Kant che si compie il passo decisivo per restituire il male morale alla libertà umana. Sotto i colpi inferii alla teologia razionale, per cui la teodicea è considerata un'"illusione trascendentale", la critica kantiana pone le prime e fondamentali pietre dell'impresa di decostruzione dell'onto-teologia. Da questo momento sarà assai difficile poter tornare a parlare del male *tout court*. Se il termine abbracciava un insieme molteplice di fenomeni e di concetti - dai disastri naturali alla sofferenza, dal principio metafisico alla morte individuale -, a partire da Kant il male morale trova una sua compiuta autonomia filosofica. Come sottolinea Richard Bernstein,¹⁸ la riflessione kantiana scava quella cesura per cui diventa possibile iniziare a distinguere nettamente tra male fisico, male metafisico e male morale. Quella svolta per cui il problema smette di essere di pertinenza squisitamente teologica e metafisica, e la domanda che lo riguarda non è più tanto "da dove viene il male?", ma piuttosto "perché commettiamo il male?".

17 Il tragitto moderno dell'idea di male meriterebbe una trattazione a sé. Non a caso, quel capitolo cruciale che parte con Leibniz e la teodicea e finisce nei primi scritti di Kant, passando per le critiche degli illuministi, da Bayle a Voltaire, ha occupato molte storie filosofiche dell'idea di male. Per il problema del male in epoca moderna, si veda almeno E. Borne, *Le problème du mal*, Puf, Paris 1973; A. Sculler, W. Von Rahden (a cura di), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Akademie Verlag, Berlin 1993; C. Colpe, W. Schmidt-Beggemann (a cura di), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; C. Crignon (a cura di), *Le mal*, Flammarion, Paris 2000; R. Safranski, *Il male*, cit.; F. Besset, *Il était une fois le mal. La fracture onto-logique*, L'Har-mattan, Paris 2002; S. Neiman, *Evil in Modern Thought: an Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2002; tr. it. *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011. Per un'efficace sintesi sul problema della teodicea si veda il bel saggio di E. Scribano, *Teodicea*, in P.P. Portinaro (a cura di), *Iconcetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 338-351.

18 R.J. Bernstein, *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge 2002, in particolare pp. 14-42. Sulla prospettiva morale di un pensiero del male aperta dalla filosofia kantiana, si vedano i saggi contenuti in M.P. Lara (a cura di), *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, Meltemi, Roma 2003, in particolare i saggi di R.J. Bernstein, H.E. Allison, G. Leyva, M. Cooke, A. Ferrara.

Per alcuni un passo indietro rispetto alle prospettive critiche del filosofo, per altri un'evoluzione coerente e innovativa,¹⁹ il "male radicale" kantiano getta in ogni caso le basi dell'impresa moderna e post-metafisica del ripensamento della questione. È vero, come sembra suggerire Ricoeur, che da sempre il problema del male ha funzionato come dispositivo teorico della revisione dei sistemi filosofici; da sempre, cioè, la filosofia ha utilizzato l'insorgenza della nuova domanda circa il male come strumento per scalzare la coerenza della precedente sistemazione filosofica, in un rincorrersi di strutturazione e destrutturazione. Tuttavia con Kant si compie una svolta decisiva: se per lui tanto la concezione del *malum metaphysicum* quanto l'idea della *privatio boni* negano la responsabilità e l'imputabilità personali, anche la dottrina del peccato originale limita l'esplorazione del nesso tra male e libertà.

In effetti, la nozione di "radicalità del male", come concepita nell'opera del 1793, *La religione nei limiti della semplice ragione*, non è in rottura soltanto con la teodicea. Non si contrappone solamente alla giustificazione offerta dalla concezione teologica e teleologica della storia, avversata da Kant pure nella versione razionalistica e illuminista. Essa vuole lasciarsi alle spalle, oltre alle visioni agostiniana e leibniziana, l'idea stessa dell'esistenza di un "primo peccato". Il principio del male non può essere in nessun modo originario, non può trasmettersi "per necessità" all'intera razza umana. Il male implicito nella concezione di una natura falsa, irredimibile se non per volere divino, rischia ai suoi occhi di assumere una forza soverchiante, rispetto al cui potere nulla potrebbe la legge morale.

19 Ricordiamo che cosa scrisse Goethe a Herder, il 7 giugno del 1793, a questo proposito: "Kant, dopo aver avuto bisogno di una lunga vita umana per ripulire il suo mantello filosofico dai numerosi pregiudizi che lo insudiciavano, lo ha ignominiosamente imbrattato con la macchia vergognosa del male radicale affinché i cristiani fossero allettati a baciarne il lembo" (Goethe, *Werke*, rv, 10, p. 75, traduzione mia). Sulla "radicalità del male" all'interno dell'opera del filosofo tedesco, e sulla differenza tra *Übel* e *Base*, imprescindibile rimane M.A. Pranteda, *Il legno stono: i significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002, volume che comprende un'esauriente bibliografia sull'argomento e in cui sono discusse anche le principali interpretazioni del "male radicale" kantiano.

L'essenza della dottrina del peccato originale - è ovvio che Kant ha in mente soprattutto la versione luterana del peccato, la quale riconosce solo alla grazia la possibilità di azioni buone e perciò stesso nega la libertà della volontà - non solo assume una natura umana cattiva, ma presume anche che le forze umane da sole non siano in grado di rimediare alle azioni e di avere la meglio su quelle inclinazioni che dal male originario derivano.

Come sostenere, allora, utilizzando solamente la ragione, che il male esiste e inerisce alla natura dell'uomo, senza che tale naturalità ne comprometta la libertà e l'imputabilità come colpa? Si dovrà pensare, sì, il male come qualcosa di radicato nell'essere umano, ma in maniera tale che non implichi la necessità della predestinazione e il potere assoluto della grazia.

Mentre nella Seconda Critica la spiegazione del male veniva ancora "semplicemente" individuata in un libero arbitrio preso nei lacci della sensibilità, corruttibile e irrazionale, nel saggio su La religione nei limiti della semplice ragione la prospettiva trascendentale estende il proprio ambito. La causa del male radicale non può essere riposta - recita un famoso passo - "nella sensibilità dell'uomo e nelle inclinazioni naturali che da essa derivano, come si pretende di solito [...]. Noi non abbiamo la responsabilità della loro esistenza (e non possiamo averla perché esse in quanto innate non hanno noi come autori) mentre la tendenza al male che, concernendo la moralità del soggetto, si trova in esso come in un essere che agisce liberamente, deve potergli essere imputata come una colpa".²⁰

Insomma, l'ammissione di un male radicale - che inerisce al genere umano - deve potersi conciliare con la libertà della volontà, per cui, se non può venir "sradicato dalle sole forze umane", può tuttavia essere "vinto". Esso è infatti un'opera umana, un'opera attribuibile a un essere che agisce liberamente, il quale, attraverso questa libertà, e non soltanto attraverso la fede, può recedere da esso e sollevarsi verso il bene.²¹ Sia le azioni buone sia le azioni cattive discendono dalla ragione e non dai limiti della nostra natura sensibile.

Ciò significa che il male non è l'altro della ragione, non è la sua negazione, ma è ciò che - all'interno della ragione - corrompe la retta facoltà del giudizio morale. Il giudizio, infatti, accoglie, sì, nelle sue massime la legge morale accanto aH"amor di sé", ma opera

un'"inversione dei moventi".²² Il movente dell'amor di sé, e delle inclinazioni che da tale movente sensibile derivano, viene cioè assunto come "condizione dell'osservanza della legge morale". Questo vuol dire che sotto la forma della legge viene dissimulato un principio soggettivo; che la legge morale, la condizione suprema, la forza dell'agire retto, viene a quello subordinata. La ragione "semplicemente" non si avvede del proprio errore: la subordinazione, appunto, della legge morale al movente sensibile. Tutti gli incentivi "perversi" che l'arbitrio può perseguire vengono così rubricati sotto la categoria di "amor di sé", "il quale se assunto come movente delle nostre massime è la vera fonte del male". Il male, in sostanza, non è altro che un eccesso dell'autoaffermazione, una passione smodata per il proprio Sé. Kant, secondo alcuni interpreti,²³ sta traducendo nel linguaggio della ragion pratica le due istanze antropologiche fondamentali, la tendenza (Hang) verso il male e la predisposizione (Anlage) al bene, in modo da poter esplicitare le condizioni di possibilità di una scelta libera tra i moventi derivanti da queste due propensioni della natura umana.

Senza inoltrarmi nell'ermeneutica del testo, mi basta sottolineare ancora una volta come per l'intento kantiano sia fondamentale perseguire, anche a costo di alcune tortuose opacità concettuali, la pensabilità del male come un atto di libertà, come un'azione che esprima un "uso originario del libero arbitrio". Il male, insomma, non è una sostanza e non è nemmeno un nonessere. È un agire. Ed è un'azione della quale deve potersi dire che l'uomo "avrebbe dovuto non compierla, qualunque sia stata la circostanza o la condizione in cui sia venuto a trovarsi, perché nessuna causa al mondo può far sì che egli cessi di essere un soggetto che agisce liberamente".²⁴

Da una parte, allora, Kant ammette l'innata tendenza al male di tutto il genere umano, tendenza "di cui non occorre dare una prova formale vista la grande quantità di esempi clamorosi che l'esperienza ci mette sotto gli occhi nelle faccende umane".²⁵

20 I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 355.

21 Ivi, pp. 355-356.

22 Ivi, p. 357, dove si legge: "Dunque la differenza tra l'essere buono o cattivo non deriva dalla differenza dei moventi [...] tutto dipende da quale dei due moventi egli fa condizione dell'altro".

Dall'altra, per non venir meno all'assunto fondamentale della sua filosofia pratica, deve assumere che tale tendenza non possa derivare semplicemente dalla debolezza di una natura limitata dall'esperienza sensibile. È una tendenza che è radicata nella stessa esistenza dell'uomo, che fa parte della sua stessa natura. E tuttavia non è deducibile a priori.

Un'impasse, questa, che non solo trattiene il filosofo tedesco dallo svelarci la ragione ultima, la "radice del male", in quanto per sua stessa ammissione l'origine rimane "imperscrutabile" (unherforschbar). Ma lo porta pure a negare l'esistenza di esseri umani che possano agire per violare intenzionalmente la legge morale. Detto nei termini kantiani, non esiste la possibilità di azioni malvagie, azioni cioè che conseguono dalla volontà di attori che incorporano nelle loro massime, quale movente primo, la trasgressione della legge morale stessa. "L'uomo (anche il più perverso), quali che siano le sue massime, non trasgredisce mai la legge morale per semplice spirito di rivolta (mediante il rifiuto di obbedienza) ."26 Kant sembra così ripiegare su una distinzione - quella tra cattiveria e malvagità, tra Bösheit e Bösartigkeit21 -, che nomina sì una possibilità, la possibilità davvero radicale della malvagità, ma soltanto per poterla escludere. Come se con la sua filosofia compisse un atto supremo di denegazione proprio nei confronti di ciò che la sua stessa intuizione è riuscita a cogliere. L'uomo può avere "durezza di cuore", può pervertire l'ordine dei moventi della sua volontà, ma non può desiderare il male in quanto tale; non può volere il male sapendo che è male; non può ribellarsi per amore della ribellione: "La cattiveria della natura umana non è dunque una vera malvagità, se si dà a questa parola il significato rigoroso di intenzione (principio soggettivo delle massime) di assumere come movente della propria massima il male in quanto male".28

Se così fosse, avremmo a che fare - argomenta - con un principio esterno alla libertà, nel senso di una potenza che si "impossessa" dell'uomo e lo trascina con una forza diabolica e tentatrice, rendendolo impermeabile al potere della disposizione al bene.

23 Cfr. M.A. Pranteda, *Il legno storto*, cit.

24 I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 362.

25 Ivi, p. 353.

Diabolica, infatti, sarebbe per Kant quella ragione che ponesse come movente la trasgressione della Legge come fine in sé.

La ragione umana - si affretta a concludere - non può non dedurre il carattere necessario della legge morale, così come non può ammettere di perseguire il male per il male. Elevare il male a fine dell'azione sarebbe per lui una "contraddizione impensabile", rispetto alla quale è assai più rassicurante concepire una ragione umana soggetta all'inganno, una ragione debole che scambia il male per il bene e che dunque permette al male di assumere le sembianze del bene. Se il male, voluto proprio in quanto male, contraddice l'idea stessa di umanità, allora un agire che assume il male come proprio fine non è rappresentabile.

Kant, in sostanza, pur essendo riuscito a intravedere il fondo demoniaco della libertà, se ne sarebbe ritratto per non venir meno all'impegno del suo pensiero: quello di non oltrepassare i limiti della conoscenza e di mantenere lo scarto tra pensare e conoscere. Tuttavia non può sfuggire la tensione che pervade il testo del 1793: un ordito fatto di affermazioni "scandalose" alle quali fa immediatamente seguito una confutazione, quasi che l'autore si stesse avvicinando troppo a un nucleo incandescente che "sente", ma non desidera vedere. Come se egli davvero stesse lottando contro se stesso e la sua intuizione. Sarà questo il limite del filosofo di Königsberg, segnalato con vigore proprio da coloro che, sulle sue orme - coniugando cioè il problema del male con il problema della libertà -, cercheranno di sciogliere le grandi aporie del male radicale recuperando le potenzialità da lui intraviste, ma mai ammesse.

E se fosse proprio questo limite - il limite dell'imperscrutabile origine della radicalità del male - ciò che la filosofia successiva ritiene di poter oltrepassare? Per molti, è stato Schelling a portare a termine con successo l'impresa di individuare la vera origine del "male radicale". Questo avverrebbe nello scritto che segna il passaggio dalla filosofia dell'Identità alla cosiddetta filosofia della Libertà, la filosofia che si snoda durante gli anni che vanno dal 1806 al 1820.

26 Ivi, p. 356 (corsivo mio).

27 Ibid.

28 Ivi, p. 358 (corsivi miei).

Si tratta del famoso *Freiheitschrift*, del 1809,²⁹ che inaugura una nuova definizione della libertà come "facoltà del bene e del male", in cui il "dramma di questo concetto reale e vivente" scalza la precedente nozione "generica e formale" e acquisisce quella potenza che solo il Novecento saprà pensare compiutamente.³⁰ Anche se ne colloca la trattazione all'interno di un sistema metafisico e cosmico, Schelling viene comunque indicato come l'autore che scardina con forza alcuni tradizionali divieti filosofici sulla questione, rendendo possibile alla filosofia pensare insieme male e libertà in modo non meno "abissale" di quanto faranno Nietzsche e Heidegger. Non sono pochi i filosofi contemporanei per i quali³¹ egli è colui che riesce a penetrare il fondo dell'esperienza umana della libertà, grazie alla scoperta dell'interazione tra *Grund* e *Abgrund*, tra fondamento e abisso.

Non entro certo nel merito della filosofia schellinghiana, delle sue svolte interne e della sua discussa eredità. Mi preme soltanto seguire alcuni nessi del trattato del 1809 che conducono a concepire il male come sovversione ontologica dei principi, ovvero l'idea che ritroveremo al cuore del "paradigma Dostoevskij" e che rimarrà per buona parte del XX secolo lo schema generale e portante - al di là dei contenuti specifici ogni volta assegnati - entro cui pensare il problema. Se, insieme all'autore de *La religione nei limiti della semplice ragione*, rifiuta tanto l'idea della *privatio boni* quanto quella del male *metaphysicum*, Schelling però non può, con Kant, limitare il male radicale a un rovesciamento dei moventi dell'azione.

29 F.W.J. Schelling, *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in *Id., Sämtliche Werke*, vol. vii, a cura di K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1860, pp. 333-416; tr. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strummiello (edizione con testo tedesco a fronte), Bompiani, Milano 2007.

30 Di questa opinione, per esempio, è anche R. Safranski, *Il male*, cit., in particolare pp. 53-66.

31 Si vedano almeno X. Tilliette, *L'absolu et la philosophie: essais sur Schelling*, Puf, Paris 1987; e L. Pareyson, *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995. Ma anche J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà* (1988), Einaudi, Torino 2000; R. Safranski, *Il male*, cit.; C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Genova 2009; H.-J. Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2009.

La sua critica è rivolta a ogni tendenza filosofica e teologica - dalla "negazione" platonica al panteismo spinoziano³² - che porti a indebolire lo statuto ontologico del male. Non c'è dubbio che con Schelling venga riaffermata senza riserve la pesante "Realität des Bösen". Non circoscrivibile alla sola prospettiva morale, essa deve assurgere a forza attiva in senso proprio, una forza che, senza cadere nel dualismo gnostico, abbia tuttavia lo statuto di una realtà libera in grado di opporsi al bene. Il male è, sì, rovesciamento di un giusto rapporto tra universale e particolare, ma nel senso di un rovesciamento ontologico tra due principi costitutivi della realtà. Insomma, anche grazie alla luce retrospettiva dell'ermeneutica heideggeriana,³³ le Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana si prestano a esser lette come le pagine in cui il tentativo, inaugurato da Kant, di pensare il male radicale raggiunge l'acme filosofico; pagine nelle quali la radice del male è non solo pensabile, ma dicibile e diventa la condizione stessa della libertà.

Dato che, nel filosofo idealista, la domanda unde malum? chiama in causa una volontà effettiva di compiere il male per il male, e tale volontà risponde alla libertà, a sua volta fondata nella libertà dell'Assoluto, diviene inevitabile vederne l'origine stessa in Dio. La difficoltà di tenere insieme Dio, male e libertà, per cui il fondamento del male indipendente da Dio non può che essere in Dio stesso, viene risolta da Schelling grazie a un modo diverso di pensare Dio. Dio è da pensare non come un'idea astratta, ma come "realtà vivente": "Dio è qualcosa di più reale di un semplice ordine morale del mondo e ha in sé forze motrici completamente diverse e più vive di quelle che gli attribuisce la misera sottigliezza degli idealisti astratti".³⁴ È una realtà che diviene, in permanente attività, nella quale si trovano all'opera forze divergenti e in conflitto tra loro.

32 Su ciò si veda in particolare, F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, cit., pp. 101 sgg.

33 Cfr. M. Heidegger, *Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana* (1936), a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1998.

34 F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'esistenza della libertà*, cit., p. 139.

Se le visioni astratte non riescono a pensare Dio e libertà insieme, per Schelling vi è un modo di intendere l'Unità dell'Essere in Dio, che non solo non esclude la libertà, ma la rende necessaria. La "Filosofia della natura" schellinghiana permette di distinguere tra l'essere in quanto fondamento (Grund) e l'essere in quanto esistenza (Existenz). In altri termini, Dio contiene all'interno di se stesso il fondamento della sua esistenza.³⁵ Il fondamento, infatti, non è la causa esterna a Dio, ma la natura da cui Dio trae se stesso e diviene. Da qui la necessità di pensare un fondamento primo, che sia anche assenza di fondamento, Ungrund, che preceda ogni esistenza, ogni dualità, che egli chiama l'Indifferenziato (Indifferenz). Dall'Indifferenziato erompe immediatamente la duplicità, che non è ancora un'opposizione.

Siamo al cospetto di un divenire la cui eternità consente di pensare il rapporto tra fondamento ed esistenza come circolare. Una natura originaria, questa del fondamento e dell'esistenza insieme, entro cui l'essenza divina sprigiona la sua "scintilla di vita". L'influenza della tradizione mistica tedesca - da Meister Eckhart a Bohme - ha sicuramente una forte impronta nel testo di Schelling, riconoscibile nella concezione della creazione come perenne "trasmutazione interna", come "rischiarsi nella luce del principio originariamente oscuro".³⁶ In altre parole, abbiamo a che fare con il processo naturale dell'evoluzione, nella natura, il cui movimento è descritto come un'incessante attività di separazione dell'indifferenziato. L'essere, cioè, si dispiega negli enti grazie a una graduale e progressiva differenziazione, un emergere continuo di forme, sul cui sfondo, tuttavia, permane la tensione di un conflitto.³⁷ È infatti connaturato al fondamento come tale, e al suo voler rimanere presso di sé, l'opporre resistenza al movimento centrifugo dell'esistenza.

³⁵ Ivi, dove questa unione-distinzione viene esplicitata attraverso l'analogia della relazione tra gravitazione e luce nella natura (pp. 32-33; 31). Lo sfondo eternamente buio è il fondamento della luce che esiste. La nozione spinoziana di causa sui è criticata in quanto astratta e dunque perché impedisce di pensare correttamente il fondamento di Dio come qualcosa che è interno a Dio stesso.

³⁶ Ivi, p. 33.

³⁷ Ivi, pp. 36-38.

Schelling sta insomma mettendo a fuoco l'idea di una duplicità strutturale³⁸ (tra ordine, e disordine, tra luce e oscurità, tra particolare e universale) quale principio di tutti gli esseri, compreso l'essere supremo. È soprattutto questa duplicità che mi interessa.

Ciascuno degli enti giunti alla luce - continua il discorso schellinghiano - conserva traccia della dualità originaria: mantiene la possibilità di una tensione tra due movimenti irriducibilmente conflittuali. Da una parte, una forza centrifuga verso la singolarizzazione, potremmo dire, verso l'ipseità, che si traduce in un desiderio di sé, in un accanimento della volontà particolare; dall'altra parte, una forza centripeta, traducibile in un desiderio di totalità, in una volontà che mira all'u-niversale. Soltanto nell'uomo, il quale è, secondo la famosa definizione, "abisso e luce", l'essere giunge ad autocoscienza. Soltanto nella vita umana Dio giunge a rivelarsi come esistenza in atto. In altre parole, le due tendenze originarie del Fondamento e dell'Esistenza, in Dio non separabili, si articolano e si distinguono quando giungono alla coscienza di sé nell'essere umano.

Nelle pagine formidabili del testo schellinghiano è percepibile chiaramente, sotto i passaggi densi e non sempre cristallini, la lotta che il filosofo sta conducendo per evitare sia il dualismo assoluto della separazione tra i due principi del bene e del male sia il monismo indifferenziato che ingloba e affonda la realtà del male. In Dio, il suo fondamento - il principio delle tenebre - si trasforma con la sua esistenza - il principio della luce - nella sua esistenza in atto. Solo quando Dio si rivela diventa piena attualità. Dio ha dunque bisogno della relazione con le sue creature, ed è solo con gli esseri umani che la libertà diventa il potere del bene e del male. La separabilità dei principi è essa stessa, in ultima istanza, la possibilità del bene e del male. Perché nell'uomo quella dualità- unità che è in Dio si frantuma: il principio delle tenebre, l'infondato, il disordine, può sopraffare il principio della luce, dell'ordine. "L'uomo si trova in un vortice dove egli ha ugualmente in sé la fonte del moto autonomo verso il bene e verso il male: il legame dei principi non è in lui necessario, ma libero. L'uomo sta al punto di demarcazione; qualunque cosa egli scelga, sarà opera sua."³⁹

³⁸ Ivi, pp. 34, 32.

³⁹ Ivi, p. 162.

Nella forma più alta di coscienza - l'umano, appunto - il lato negativo della potenza, il caotico, lo sregolato, può diventare un atto libero. È questo il male.

Ciò significa - ed è l'aspetto per me rilevante - che la libertà umana è tale perché in essa è prevista la scelta per il nulla, per l'annientamento, per il caos. È la traccia ontologica dell'infondato, delle tenebre, che nelle creature coincide con la volontà di sé, con il desiderio di rimanere chiusi in se stessi, del non aprirsi all'universale. Un'ostinata volontà di opporsi all'essere e di ergere se stessi a totalità della vita, che può finire soltanto nella morte. Se la volontà divina è volontà di universalizzazione e di totalità, la volontà dell'uomo che vuole il male persevera nella particolarità. In una parola, è il rifiuto dell'apertura all'Altro da Sé, è il rifiuto dell'amore, e la conseguente scelta anarchica per il dominio incontrastato della creaturalità. Da qui l'ineluttabile scelta da parte di quell'essere che "per la presunzione di essere tutto, cade nel nulla": "La volontà che esce dalla sua soprannaturalità per farsi volontà particolare creaturale, pur rimanendo universale, mira a rovesciare la relazione dei principi, a innalzare il fondamento sopra la causa, a usare lo spirito, che essa non ha ricevuto che per il centro, fuori di esso e contro la creatura, dal che segue rovina in lei stessa e fuori di essa".⁴⁰ L'uomo, infatti, che partecipa dell'essere può scegliere di mantenere con esso un legame profondo oppure può decidere di lasciarsi trascinare dall'affermazione di sé fino a rescinderlo, distruggerlo. Così, ciò che oppone resistenza a tale vincolo non è una semplice privazione, un allontanamento che indebolisce lo spirito, ma una vera e propria separazione, una scelta per il disordine. Il male si fonda, dunque, "su di una positiva inversione dei principi (Umkehrung der Principien)".⁴¹ Ecco per Schelling la radice del male nell'uomo, ben più "abissale" dell'amore di sé kantiano. Ecco, dunque, il cuore della concezione schellinghiana, alla quale il filosofo idealista è arrivato radicalizzando la nozione stessa kantiana. Nelle lezioni su Schelling, Heidegger - vi ritorneremo - legherà esplicitamente questa visione del male al momento in cui l'uomo, che emerge come essere autocosciente, pone se stesso quale fondamento, come soggetto che riduce tutti gli altri enti a strumento della propria autoaffermazione, a semplici oggetti da sfruttare e di cui appropriarsi.⁴² Infatti, il male esiste proprio perché l'uomo è un essere spirituale e autocosciente. Solo nell'umano può

albergare il conflitto: negli animali non c'è ancora, in Dio non c'è più.

L'opposizione è dunque una possibilità che diventa reale, e lo diventa quando l'essere umano perverte l'ordine dei principi ontologici, perverte l'ordine del fondamento e dell'esistenza, in una maniera che Kant non aveva voluto considerare. La volontà perversa dell'uomo, la malvagità, è assai oltre l'errore e la corruttibilità implicati in una natura umana finita e fallibile. La volontà del male in quanto male esiste, ed è quel movimento che pretende di ristabilire nel soggetto l'unione di finito e infinito, un'unione che può sussistere soltanto in Dio.⁴³ L'esaltazione della volontà dell'uomo, la rivolta contro il nesso divino di fondamento ed esistenza, genera l'illusione umana dell'onnipotenza divina. Da qui la rivalità dell'uomo con Dio. Nelle parole di Schelling, l'uomo che commette il male è un "Dio rovesciato". Ma l'essere umano, a differenza di Dio, "non ha mai in suo potere la condizione di se stesso". La condizione del male è allora la pretesa, da parte dell'uomo, di giungere a tale potere. Il male - potremmo sintetizzare schematicamente - risiede nella volontà umana di essere Dio.

Ho semplificato in maniera drastica le argomentazioni del *Freiheitschrift*. Non mi sono certo addentrata nella complessità del testo, ho sorvolato sulle difficoltà, le contraddizioni e le ambivalenze che questa grandiosa opera contiene. Ma forse è legittimo affermare che anche Schelling, il quale voleva andare oltre Kant, confutare Fichte, evitare il dualismo metafisico, distanziarsi dalla logica hegeliana di un male che si giustifica di fronte allo sguardo rammemorante dello Spirito, finisce per inciampare in quell'aporia in cui quasi sempre ci si imbatte quando si vuole far coesistere la realtà del male con l'Unità e l'Onnipotenza di Dio.

40 Ivi, p. 161.

41 Ivi, p. 163.

42 Cfr. Heidegger, Schelling, cit.

43 Così anche S. Žižek, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York 1996, in cui afferma, interpretando Schelling attraverso Lacan, che per il filosofo tedesco il male non è il particolare in quanto tale, ma la sua unità perversa con l'universale. È la presunzione di credere che le mie parole e le mie azioni sono immediatamente le parole e le azioni del Grande Altro (la Nazione, la Cultura, lo Stato, Dio), la presunzione che inverte la relazione propria tra il Particolare e l'Universale: quando affermo di essere il diretto "funzionario dell'Umanità", faccio esattamente l'opposto di ciò che affermo di fare, degrado l'Universale al mio particolare (pp. 40 sgg.).

Affermare, come egli alla fine fa, che "la causa prima di tutto non può mai essere il male in sé", appellarsi alla potenza dell'amore, "alla forza di quell'identità in Dio che è prima del male", ammettere che il male è, sì, una forza autonoma, ma non ha essenza, che è una realtà, ma solo in quanto opposizione e non in sé, significa - come per certi versi fa Kant - inoltrarsi in un discorso che attenua la durezza delle proprie asserzioni. In fondo, anche il filosofo idealista sembra indebolire, negli esiti, la radicalità delle proprie tesi centrali. Nemmeno Schelling, in fondo, arriva a spiegarci davvero perché alcuni esseri umani commettono il male volendolo, perché scelgono il male per il male, scelgono il male al posto del bene.

Nonostante questo complicato gioco di coraggio teoretico e reticenza verbale, l'interpretazione schellinghiana del nesso tra male e libertà rimarrà una delle ipoteche più pesanti per la filosofia successiva, grazie anche alla mediazione di Berdjaev e di Heidegger. Ma soprattutto grazie alla poderosa capacità espressiva di Fëdor Dostoevskij e dei suoi demoni, nei quali le forze del disordine e del nulla schellinghiane, condizioni del male, prendono vita e movimento.

3.I demoni. O del delirio della libertà

Il 1873 è l'anno di pubblicazione in un unico volume de *I demoni*, l'opera che rappresenta la tragedia della malvagità assoluta come tragedia della libertà e per alcuni l'opera perfetta dello scrittore, i cui dialoghi avrebbero come unico precedente gli scritti platonici.⁴⁴

Dostoevskij e i suoi diavoli vivono nei decenni in cui, verso la fine dell'Ottocento, il termine nichilismo, da parola che inquieta la pretesa compiutezza dei sistemi filosofici,⁴⁵ entra di prepotenza nell'ambito sociale e politico. Come si sa, a quel tempo nichilismo diviene sinonimo di ribellione anarchico-libertaria, e nichilista è in primo luogo colui che, seguendo il movimento dei "figli contro i padri",⁴⁶ mette in discussione l'autorità della tradizione in qualunque ambito eserciti le sue pretese, dalla filosofia all'assetto politico, dalla religione alla morale, dall'arte alla famiglia. La contestazione dei valori, da riportare, secondo i nichilisti, a ciò che essi autenticamente sono,

cioè al "nulla", in Russia più che ribelle è dogmatica e feroce.⁴⁷

Iniziato nel dicembre del 1869, sotto la pressione della miseria e dei debiti, il romanzo risponde sicuramente alla preoccupazione per il contesto sociale e politico. Si sa che lo scrittore era stato fortemente impressionato dall'assassinio dello studente Ivanov⁴⁸ e che per questo si era vivamente interessato alle idee anarchico-nichilistiche di Necaev, quelle idee che troveranno una sistemazione ne Il catechismo del rivoluzionario, testo dietro il quale già Marx ipotizzava ci fosse in realtà Bakunin.⁴⁹ Le idee del pamphlet erano quelle elaborate dalla Lega degli illuminati, i cui membri - secondo il piano nichilista - avrebbero dovuto occupare tutte le posizioni di potere, sia nello Stato sia nella società, per portare così al successo il nuovo ideale dell'uguaglianza. In mano ai "nichilisti" il programma subisce una radicalizzazione e un impoverimento sino a ridursi a un progetto di distruzione generale. Il vero rivoluzionario, secondo il catechismo necaeviano, non deve avere interessi privati, né affetti. Deve spogliarsi persino del suo proprio nome. Deve recidere i legami con la civiltà, con le sue leggi e la sua morale. L'unico motivo per cui rimane nel mondo è per meglio distruggerlo. Perché il vero rivoluzionario non conosce che una sola arte: quella di uccidere. A questo realismo. Ma il nome più importante da menzionare è quello di Nikolaj G. Cernysevskij, che nel 1863 scrisse il romanzo Che fare? in cui si promuoveva una sorta di utopismo materialistico. Il libro ebbe una vastissima eco e diventò uno dei principali manifesti del nichilismo russo.

44 Per Pietro Citati "non c'è aspetto de I demoni che non incarni l'immagine della perfezione" (Il male assoluto: nel cuore del romanzo dell'Ottocento, Mondadori, Milano 2000, p. 323). Secondo Citati, in quest'opera Dostoevskij sa usare un passo leggero e quasi ironico per accostarsi al problema che lo ha da sempre ossessionato: la vasta realtà del male.

45 Sul termine nichilismo, sulle sue occorrenze e i suoi mutamenti di significato, nel discorso filosofico, si vedano almeno D. Arendt (a cura di), Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche, Hegner, Köln 1970; F. Vercellone, Introduzione al nichilismo, Laterza, Roma-Bari 1996; F. D'Agostini, Logica del nichilismo: dialettica, differenza, ricorsività, Laterza, Roma-Bari 2000; F. Volpi, Il nichilismo, Laterza, Roma-Bari 2004.

46 Una delle prime opere in cui il termine viene messo in circolazione in questo senso è appunto quella di I.S. Turgenev, Padri e figli (1861), Rizzoli, Milano 1993, con la quale Dostoevskij si porrà in rapporto di agonistica continuità. Tra gli intellettuali che diffusero il termine e il concetto di nichilismo in Russia, bisogna ricordare Nikolaj A. Dobroljubiv, fautore di un radicalismo democratico e progressista, e Dimitrij P. Pisare, critico estremo di ogni antropologismo e morale

In una sorta di trasvalutazione di tutti i valori, aiutato dall'odio per la società contemporanea e dal disprezzo per sentimenti quali l'amicizia, la riconoscenza e l'onore, il nichilista diventa colui che rinomina il bene e il male in vista del nuovo fine rivoluzionario: bene sarà quel che serve al trionfo della causa della rivoluzione e male tutto quel che la ostacola.

Ciò, è vero, polarizza l'immaginazione dostoevskiana. Non c'è dubbio che il progetto di distruzione della società russa, che alimenta il fanatismo delle nuove generazioni, sia lo sfondo su cui si muovono i demoni. In una lettera dell'ottobre 1870, a Màjkov, nella quale spiega il significato del titolo dell'opera e dell'epigrafe, tratta dal Vangelo di Luca,⁵⁰ Dostoevskij manifesta chiaramente l'intenzione di dipanare la trama del romanzo secondo un crescendo di tensioni che deve giungere all'esplosione finale.

Così, da alcuni protagonisti in carne e ossa della storia russa, individuati nella schiera dei terroristi-nichilisti, traggono il loro profilo le figure centrali del romanzo. In particolare, Pètr Verchovenskiĭ, Nikolàĭ Stavrogin e Kirillov, i quali, potremmo dire, declinano tre diverse modalità di abuso politico del proprio potere. Nel capitolo ottavo della seconda parte, il dialogo tra Pètr Verchovenskiĭ - che come si sa impersona Necaev stesso - e Nikolàĭ Stavrogin - terribile tiranno delle menti altrui - sembra un'esposizione, estremizzata e parodiata, dei punti cardine del Catechismo, nella quale la prospettiva rivoluzionaria dei nichilisti viene trasfigurata nel sigalèvismo.

47 Per un'"istantanea" d'insieme della situazione culturale russa, si vedano I. Egorov, *Aus den Mysterium des russischen Nihilismus. Aufzeichnungen eines ehe-maligen Nihilisten*, Friedrich, Leipzig-Berlin 1885; T.G. Masaryk, *La Russia e l'Europa: studi sulle correnti spirituali in Russia* (1913), a cura E. Lo Gatto, Boni, Bologna 1971; F. Venturi, *Dalla liberazione dei servi al nihilismo*, in Id., *Il populismo russo*, 3 vol., Einaudi, Torino 1972, vol.3

48 Sembra che sia stato proprio l'assassinio dello studente perpetrato da Necaev ad attirare l'attenzione dello scrittore sulle idee di Necaev e il suo circolo.

49 Per quanto riguarda lo scritto di Necaev e sulla controversia circa l'attribuzione dello scritto, si vedano M. Confino, *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Necaev* (1973), Adelphi, Milano 1976; M.A. Bakunin, *Michel Bakounine et ses relations avec Sergej Necaev, 1870-1872, écrits et matériaux*, introduzione e note di Arthur Lehning, Brill, Leiden 1971. Sull'intreccio fra programma politico della Lega degli illuminati e i demoni si veda il saggio di R. Lauth, *I demoni come esplicazione omeotetica del nichilismo*, in C. Ciancio e F. Vercellone (a cura di), *Nietzsche e Dostoevskij*, cit., pp. 75-88.

"Faremo una sommossa tale che tutto crollerà dalle fondamenta,"⁵¹ esordisce concitato Verchovenskiĭ, nell'intento di vincolare l'irraggiungibile Stavrogin ai caposaldi della dottrina di Sigalèv.

Una dottrina che predica l'uguaglianza universale, ma alla quale si arriverà anche grazie allo spionaggio di ciascuno nei confronti di tutti gli altri: "Là," continua Pètr quasi in preda al delirio, "ogni membro della società sorveglia l'altro ed è obbligato alla delazione. Ciascuno appartiene a tutti e tutti appartengono a ciascuno. Tutti sono schiavi e nella schiavitù sono uguali. Nei casi estremi, c'è la calunnia e l'omicidio, ma l'essenziale è l'uguaglianza [...]. Gli schiavi devono essere uguali: senza dispotismo non c'è ancora stata né libertà, né uguaglianza, ma nell'armento ha da esserci l'uguaglianza, ed ecco lo sigalèvismo".⁵² Il dispotismo - chiarisce Verchovenskiĭ - ha come obiettivo quello "di spianare le montagne": è un tentativo titanico di realizzare una società di eguali. A tale scopo non serve l'istruzione - ambizione aristocratica -, serve semmai la scienza. Ma occorre, innanzitutto, l'obbedienza.

In una fulminea anticipazione delle considerazioni che saranno sviluppate nella leggenda del Grande Inquisitore, in queste righe leggiamo una polemica antiegalitaria e antisocialista il cui acume è pari solo alle pagine nietzscheane. Se proprietà e desiderio di individuazione vanno insieme, pare ammettere Pétr Verchovenskiĭ, "noi uccideremo il desiderio":

50 La lettera del 9 ottobre 1870 spiega perché a epigrafe dell'opera sia stato posto un passo del Vangelo di Luca in cui si narra che Cristo permise ai demoni di lasciare il corpo dell'uomo dei Geraseni per entrare nei corpi di un gruppo di maiali. Una volta che i demoni furono entrati nei corpi dei maiali, questi si gettarono da un'altura in un lago e lì annegarono. "Esattamente la stessa cosa che si è verificata anche da noi," scrive Dostoevskij nella lettera. "I demoni sono usciti dall'uomo russo e sono entrati nel branco dei porci, e cioè di Necaev, nei Serno-Solov'evic e così via. Quelli affogheranno senza dubbio, e l'uomo ormai guarito, da cui sono usciti i demoni, siede ai piedi di Gesù." Il brano è citato da G. Pacini, F.M. Dostoevskij, Bruno Mondadori Editore, Milano 2002, p. 96; il passo completo del Vangelo di Luca è Le 8, 26-39.

51 F. Dostoevskij, I demoni, cit., p. 388.

"È necessario solo il necessario, ecco il motto del globo terrestre da ora in avanti". Il regno dell'eguaglianza e della necessità è realizzabile soltanto attraverso il terrore. Ecco perché è opportuno scatenare quella dose di terrore quotidiano che consiste nella delazione, la cui possibilità è alimentata dalla corruzione generale che rende ognuno ricattabile e denunciabile. Per la soppressione del desiderio e l'instaurazione dell'obbedienza - è questa la speciale pedagogia di Pétr - bisognerà spegnere già nei bambini ogni talento. Tutto ciò - precisa - non sarà tuttavia sufficiente. Per questo si prevede il ricorso a grandi convulsioni sociali, al cui scatenamento provvederanno i dirigenti. E così "tutti cominciano improvvisamente a divorarsi l'un l'altro, fino a un certo punto; soltanto perché non ci si annoi. La noia è una sensazione aristocratica; nello sigalèvismo non ci saranno desideri. Il desiderio e la sofferenza per noi, e per gli schiavi il sigalèvismo".⁵³ Ed è in queste stesse pagine che viene evocato l'altro obiettivo della veemente polemica dostoevskiana: la Chiesa cattolica.

L'"idea romana", su cui il papato fonda il proprio "impero", e la dottrina socialista possono infatti diventare per lo scrittore russo ideali gemelli, qualora vengano utilizzati da esseri avidi di potere per costruire al meglio gli edifici del loro dominio politico. Un dominio - questo a cui allude Dostoevskij - che è tanto più assoluto e tirannico quanto più si dimostra a parole soccorritore delle sofferenze e dei bisogni del popolo. "Il papa in alto, noi all'intorno, e sotto di noi il sigalèvismo," urla in modo sempre più concitato Pètr Verchovenskiĭ che, ormai unicamente ossessionato dall'approvazione di Stavrogin, salta da un'idei all'altra nella speranza di stupirlo, fino a smentire il proprio credo nichilista. È persino pronto ad ammettere che, a differenza dei veri nichilisti senza idoli, egli ha fatto di Stavrogin un vero e proprio idolo, l'idolo supremo da porre a capo della rivolta: "Un aristocratico tremendo. Un aristocratico, quando va verso la democrazia è irresistibile [...]. Siete proprio l'uomo che ci vuole. A me, a me appunto occorre uno come voi. Voi siete il condottiero, voi siete il sole, e io sono il vostro vermiciattolo".⁵⁴

⁵² Ivi, p. 389.

⁵³ Ivi, p. 390.

Anche di fronte allo sbigottimento dell'interlocutore, Verchovenskiĭ non demorde. Gli rivela così il piano a cui dovrebbe servire, come spettro irreale e potentissimo a un tempo, l'irraggiungibile e glaciale carisma di Stavrogin: "Scateneremo la sommossa, penetreremo fino al popolo [...]. I nostri non sono solo quelli che sgozzano e incendiano [...]. Ascoltate, io li ho contati tutti: il maestro che coi bambini irride al loro Dio e alla loro culla, è già dei nostri. L'avvocato che difende l'assassino istruito dicendo che è più evoluto delle sue vittime [...] è già dei nostri. I giurati che assolvono i delinquenti uno dopo l'altro sono dei nostri. Il pubblico ministero che in tribunale teme di non essere abbastanza liberale è già dei nostri, è dei nostri".⁵⁵ Sono insomma "nostri" tutti coloro che, pur non professando esplicitamente il verbo anarchico-nichilista-terrorista, ne coltivano interiormente il seme: la rovina di tutti i principi. In questo senso Pëtr Verchovenskiĭ parla con lucidità di un'ubriacatura rivoluzionaria universale, che ormai corrompe alla radice la quasi totalità del popolo russo. Vede diffuso ovunque il desiderio di autonomia, di indipendenza, di rescissione del legame con l'autorità. Serve soltanto un altro, piccolo, sforzo che investa le prossime due generazioni e "avremo tutti in mano", "ma una o due generazioni di corrotti ora sono indispensabili; una corruzione inaudita, ignobile, che converta l'uomo in una sozzura schifosa, paurosa, egoista: ecco cosa ci vuole".⁵⁶

Già in un colloquio precedente aveva rivelato a Stavrogin il cuore segreto del suo socialismo: una veste perfetta per nascondere e camuffare un desiderio puro di potere. Una volontà di potere senza limiti, realizzabile facilmente offrendo a tanti disperati la possibilità di accedere ai segni e ai mezzi del potere stesso. "Vi farò ridere," aveva affermato Verchovenskiĭ, mosso ancora una volta dalla potente voglia di farsi accettare e ammirare da Stavrogin, "la prima cosa che agisce formidabilmente è l'uniforme. Non c'è nulla che sia più forte dell'uniforme. Apposta invento titoli e funzioni: ho segretari, emissari segreti, tesorieri, presidenti, cancellieri coi loro sostituti: la cosa piace molto e ha trovato ottima accoglienza."⁵⁷

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ivi, p. 391.

⁵⁶ Ivi, p. 392.

A un primo livello di lettura, è assolutamente lecito non solo individuare nel romanzo un preciso attacco ai nichilisti e ai terroristi del tempo, ma anche scorgervi i segni di un conservatorismo che verrà definito in seguito "dostoevskismo". Sarà questa la prospettiva interpretativa enfatizzata da coloro che, rendendo coerenti i diversi elementi della riflessione dello scrittore russo, faranno emergere da essa una sorta di canone politico - il "dostoevskismo", appunto - fortemente caratterizzato in termini di conservatorismo antirivoluzionario. Questa operazione interpretativa, portata avanti ad esempio dagli autori della *Konservative Revolution*,⁵⁸ se troverà largo consenso, non mancherà però di incontrare dure opposizioni, a cominciare da quella di Bachtin⁵⁹ e di Camus.⁶⁰

⁵⁷ Ivi, p. 359.

⁵⁸ In particolare Möller van den Bruck, autore dell'introduzione alle *Sämtliche Werke* di F.M. Dostoevskij e curatore, di questa edizione tedesca, insieme a Merezkovskij. Möller van den Bruck affermava di aver attinto al Diario di uno scrittore non solo la critica dell'Occidente, ma addirittura la stessa locuzione "rivoluzione conservatrice". In realtà più che a Dostoevskij, Möller si rifà al "rinascimento russo" di Merezkovskij che appunto enfatizza il conservatorismo politico del grande scrittore russo. Per una panoramica delle interpretazioni politiche di Dostoevskij, si veda l'utile lavoro di R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti: l'esodo dall'Occidente*, Archivio Guido Izzi, Roma 1990. Su come questo giudizio politico prenda piede già a partire dalla fine dell'Ottocento in Russia, si veda il dibattito tra gli scrittori sovietici contenuto in G. Kraiski (a cura di), *Rivoluzione e letteratura: il dibattito al II Convegno degli scrittori sovietici*, Laterza, Bari 1967, in particolare l'introduzione di Vittorio Strada. Si veda anche, sempre di V. Strada, 1 Introduzione a V. Rozanov, *La leggenda del Grande Inquisitore* (1894), Marietti, Genova 1989; e Id., *L'etica del terrore: da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann*, Liberal, Roma 2008.

⁵⁹ Sul pluralismo in Dostoevskij, si veda M. Bachtin, *Dostoevskij: poetica e stilistica* (1963), Einaudi, Torino 2002.

⁶⁰ A. Camus, *L'uomo in rivolta* (1951), Bompiani, Milano 1960, in cui, in polemica con Sartre, discute del "delitto logico" quale esito dell'"epoca delle ideologie", il tempo in cui l'assurdo non è più soltanto ciò che abita il cuore dell'uomo, ma si impone nella storia. La visione di Dostoevskij assume in Camus una portata ben più ampia del mero conservatorismo, per diventare la cifra di una delle più profonde comprensioni del significato del nichilismo. Per cui Dostoevskij non mirerebbe a una consacrazione della storia, come pretenderebbe ad esempio Berdjaev, ma con *I demoni* e *I fratelli Karamazov* Dostoevskij darebbe prova di aver colto l'essenza della nostra epoca: la sostituzione del ruolo fondativo del Cogito cartesiano con il principio della rivolta, che suonerebbe appunto "Mi rivoltò, dunque siamo". Ma già nel *Mito di Sisifo*, del 1942, un intero capitolo era stato dedicato a Kirillov, il cui ruolo era quello di raffigurare la protesta dell'uomo moderno contro un mondo che non dà più risposte.

Sarà quest'ultimo ad affermare che, contrariamente a quanto aveva sostenuto lo stesso Freud,⁶¹ Dostoevskij non compie un vero allontanamento dal socialismo. E, in effetti, che la critica dello scrittore russo possa non riguardare il socialismo in sé e per sé, ma soltanto gli usi perversi che ne potrebbero derivare da parte di chi mira al potere, sembra venir confermato dalle ammissioni che lo stesso Pètr Verchovenskiĭ fa a Stavrogin, quando questi gli domanda: "Siete solo un ambizioso politico?".

Tuttavia, la forte polemica contro le tendenze politiche del tempo, contro il germe della decadenza, che secondo Dostoevskij proveniva al popolo russo dalla corruzione liberale e atea dell'Occidente, è difficilmente contestabile. Pensiamo, per esempio, a quella sorta di controcanto a Padri e figli che sembra costituire la prima parte dell'opera, in cui l'attenzione si concentra sul ruolo etico e sociale della generazione dei liberali à la Stepan Verchovenskiĭ, padre del terribile Pètr. Dietro il volto di Verchovenskiĭ padre si celano i tratti dei liberali russi: Belinskiĭ, Mikhaïlovskij, Granovskij. È indubbio, infatti, che per Dostoevskij il liberalismo sia la fase preparatoria del nichilismo; che la generazione dei padri sia responsabile della distruttività dei figli, proprio per aver abdicato alla propria autorità. Nella parte dei Taccuini⁶³ dedicata a I demoni, lo scrittore russo aveva tematizzato lo stretto legame fra il liberalismo e l'antinazionalismo distruttore dell'amor di patria: il legame, cioè, tra la generazione dei padri portatrice di idee astratte e prive di vita - quelle liberali, appunto - e la generazione dei figli, in cui quelle idee diventano vettori di negazione del passato e di distruzione del presente. Proprio perché figlio di quel padre che non riesce ad assumere su di sé il peso e la tragicità del reale, Pétr deride Stepan.

61 Si veda S. Freud, Dostoevskij e il parricidio (1927), in Id., Shakespeare, Ib-sen, Dostoevskij: 1913-1927, Bollati Boringhieri, Torino 1991, in cui afferma che dopo la prigionia Dostoevskij passerebbe dal socialismo fourierista a un vero e proprio credo reazionario.

62 F. Dostoevskij, I demoni, cit., p. 392.

63 F. Dostoevskij, I demoni. Taccuini di appunti per "I demoni", con testo russo a fronte, e Introduzione di A. Tono, note a cura di E. Lo Gatto, tr. it. di G.M. Nicolai, Bompiani, Milano 2009.

Il genitore gli appare come un patetico intellettuale, tipico degli anni quaranta. Ateo, filo-occidentale, tiepido credente di un'"idea debolissima" - il diritto del libero esame, quale diritto "universale, eterno, supremo"-, tutto in Stepan Trofimovic Verchoven-skij sembra al figlio menzognero. È ridicolo nel suo commuoversi per puro sentimentalismo, ed è superficiale e infantile, nel suo egoismo vanaglorioso. Insomma, "piange di nulla e mente su tutto". Mente costantemente, come egli stesso confesserà, alla fine, a Varvara Petrovna, madre di Stavrogin e sua benefattrice: "Amica mia, io ho mentito tutta la mia vita. Persino quando dicevo la verità. Non ho mai parlato per amore della verità, ma soltanto per me".⁶⁴ Incapace quasi fisicamente di distinguere il vero dal falso, i suoi aneliti alla nobiltà d'animo ne nascondono la povertà di spirito. E così ci accorgiamo che in realtà egli sfrutta la propria proscrizione politica per condurre un'esistenza totalmente parassitaria. Non solo non vive del proprio lavoro, ma non gli basta nemmeno dilapidare il patrimonio che gli proviene dalla terra. Per queste ragioni si fa mantenere da Varvara Petrovna. Peggio di tutto, vive alle spalle delle idee altrui. Tanto che Bach-tin lo definirà "l'epigono del pensiero aforistico"⁶⁵: colui che pronuncia mille verità, soltanto perché non ne ha nessuna e, soprattutto, nessuna profondamente vissuta e personale.

Dostoevskij stabilisce dunque una continuità ideologica tra l'idealismo libertario à la Stepan e l'anarchia sanguinaria dei nichilisti. Non mi interessa, tuttavia, mettere qui a fuoco ciò che pensa Dostoevskij, in consonanza con il pensiero controrivoluzionario europeo, sull'essenza del liberalismo russo: stabilire, cioè, se davvero, per lui, dietro le idee di umanità e progresso si nasconda soltanto l'ateismo mondano. Ciò che mi preme è invece sottolineare come i demoni fuoriescano dal contesto della Russia del XIX secolo per diventare i protagonisti trans-storici di una scena esemplare del male, che verrà per lungo tempo evocata, espressamente o in maniera tacita. Forse, allora, il punto cruciale non è nemmeno il "profetismo" dell'opera, su cui tanto ha insistito Berdjaev. Certo egli ha ragione: Kirillov, Stavrogin, Satov e tutti gli altri non c'erano ancora nella realtà russa degli anni 1860-1880, e probabilmente preannunciano i futuri protagonisti degli eventi rivoluzionari del Novecento.⁶⁶ Ma la grandezza del romanzo, a mio parere, sta innanzitutto, e prima di ogni

premonizione storica, nel modo in cui lo scrittore russo riesce a render ragione di come la malvagità deliberata e intenzionale di pochi riesca a cementare, mattone dopo mattone, un sistema del male, un universo in cui la sofferenza travolge e annichilisce tutto e tutti. Perché non solo viene messa a fuoco chiaramente la natura del "vero" male radicale nella sua relazione con l'abisso della libertà e la volontà di nulla. Ma se ne pronostica l'uso politico e collettivo. In ciò sta la differenza tra il "dostoevskismo" - quale canone del conservatorismo politico - e il "paradigma Dostoevskij" a cui io faccio appello: una costellazione concettuale che rimane a lungo riferimento e struttura per pensare il male nel suo rapporto con il potere.

Se letto in tale prospettiva, allora, il capolavoro dostoevskiano non porta tanto alla domanda sul rapporto tra liberalismo e nichilismo.

Piuttosto induce a chiederci perché sono proprio quelle due caratteristiche così radicate in Stepan Verchovenskiĭ - la menzogna e il parassitismo, vale a dire la mancanza di responsabilità e di decisione - a segnare il punto di innesto della possibilità d'azione dei demoni veri e propri. Se parassitismo e menzogna, da sempre elementi denotativi del male, non sono ancora impersonati nel padre Stepan in un vero soggetto malvagio, sono presentati tuttavia come gli agenti della corruzione, della disaggregazione, della rovina progressive. Il vecchio Verchovenskiĭ è infatti il luogo da cui la ragnatela dell'intrico tra male e potere si dipana. Non è allora un caso che a un certo punto Dostoevskij cambi idea. Nell'agosto del 1870 decide infatti di sostituire Stepan con Stavrogin nel ruolo di protagonista, di eroe negativo, del romanzo.⁶⁷

64 F. Dostoevskij, / demoni, cit., p. 635.

65 M. Bachtin, Dostoevskij, cit., p. 127.

66 N. Berdjaev, La concezione di Dostoevskij, cit., pp. 102 sgg. In quegli anni dell'Ottocento, afferma Berdjaev, non c'erano ancora né Verchovenskiĭ né Kirillov né Stavrogin. Individui come questi appariranno solo più tardi, nel xx secolo. Per il filosofo russo, Dostoevskij è "troppo apocalittico" per rientrare nella categoria politica del conservatore o del reazionario. Non ritiene affatto che da quella rivoluzione dello spirito si possa ritornare al passato. La sua non è l'ostilità dell'uomo antico, è "l'ostilità dell'uomo apocalittico". Per il suo spirito, la lotta tra rivoluzione e controrivoluzione è troppo superficiale.

67 Cfr. F. Dostoevskij, I demoni. Taccuini di appunti per "I demoni", cit., pp. 512 sgg.

Quasi che, mi piace pensare, il mero intento di polemica politica lasciasse il posto a una considerazione di diversa natura che trascende di gran lunga la lucida e severa critica del presente, per diventare, potremmo dire, la risposta articolata e complessa alla famosa domanda kantiana: che cos'è il male radicale?

Nelle pagine dello scrittore russo, il male radicale è tanto una malattia della ragione quanto una patologia del sentire. In entrambi i casi segna lo sfondamento di un limite. La fenomenologia del male radicale in Dostoevskij è certamente l'intrico sapiente di una psicologia e di un'ontologia. Soprattutto, però, è ciò che mai potrà essere riducibile alla sola disposizione del soggetto, né al semplice esito di un'unica azione o intenzione malvagia. Soltanto nell'interazione tra loro e tutti gli altri, i protagonisti compongono il prisma del male radicale. Così come in Platone il disordine della *psyché* corrisponde al caos politico e sociale, anche ne I demoni l'energia e il potere della distruzione sono la proiezione su larga scala, "scritta a lettere grandi", di un immenso odio nei confronti dell'essere, che ciascuno di loro cova nell'animo. Ogni demone è un universo sconnesso, "fuori dai cardini". Ciascuno libera la propria potenza negativa: chi i bassi istinti, chi l'astuzia, chi la superbia, chi l'invidia. Ma in tutti è comune l'esperienza dell'oltrepassamento, dell'abbattimento dei limiti e dell'ordine tra gli elementi. Protagonista è l'arbitrio assoluto: la libertà del volere che raggiunge l'estremo. Perché ciascuno dei protagonisti, trascinato da forze diverse, precipita nel delirio di onnipotenza, di un'onnipotenza che da attributo divino si rovescia in tratto dell'umano. Quasi a mettere in scena il problema ontologico di Schelling, il finito che pretende di elevarsi a infinito è, anche per Dostoevskij, il nodo in cui si annida la potenza del male. Nelle esistenze concrete di questi attori maligni è rilevabile una dinamica costante e comune: il desiderio di abbattere il confine della propria finitezza per farsi non solo simili, ma uguali a Dio.⁶⁸

È infatti quella sorta di uomo-Dio che è, e pretende di essere, Stavrogin a dirigere la scena. Dal momento in cui arriva nella cittadina russa, la vita pubblica e privata dei suoi abitanti è risucchiata in una spirale distruttrice.

Come se i protagonisti si disgregassero in tante parti e queste parti non riuscissero più a trovare un centro di raccordo. Pétr Vèrchovenskiĭ è la rappresentazione derisoria dell'attivismo distruttivo; Kirillov

raffigura il super-uomo che sceglie il nulla, in quanto parte del tutto che ritiene di incarnare, e Satov estremizza la logica del fanatismo, che qui assume l'abito del nazionalismo religioso. Tuttavia, questi vettori del male - titanismo, estremismo, fanatismo - hanno una stessa fonte d'ispirazione: il nichilismo profondo di Stavrogin. Sono da esso contaminati, anzi mantenuti in azione, da quella "potenza del nulla" che, come dice Berdjaev,⁶⁹ è il vero cuore di Nikolàj Stavrogin. Perché se ognuno è un demone, ogni demone è una scheggia impazzita precipitata nel vortice di uno scatenamento di passioni vili, abiette e crudeli. Il sadico si salda all'ironico, l'ambizioso si incastra con il superficiale, e tutti insieme danno il via alla distruzione generale. A indicare che la potenza del male diventa radicale soltanto in una relazione.

La trama de *I demoni* è dunque una ragnatela al cui centro sta appunto Stavrogin, il quale, come si legge nel romanzo, evoca Amleto, il principe Harry, il Faust: figure demoniache di cui esaspera ulteriormente i caratteri, fino a metterci di fronte a una sorta di "anatomia" del soggetto malvagio. È Stavrogin, infatti, colui che continua e porta a compimento l'opera di "scomposizione chimica" della parte oscura dell'animo umano cominciata con l'uomo del sottosuolo: quell'uomo che nell'ipertrofia della propria consapevolezza confessa a se stesso di perseguire voluttuosamente il male, di compiere il male per il piacere del male, non per egoismo né per ignoranza, non per vantaggio né per oscurantismo.⁷⁰ E l'analisi dostoevskijana di questo male commesso senza scopo alcuno non può che essere letta come disvelamento della denegazione kantiana.

68 Cfr. P. Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Éditions du Livre Français, Lyon 1942.

69 N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 30.

70 F. Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo*, cit., in cui troviamo il famoso passaggio: "Oh ditemi chi fu il primo a dichiarare, chi fu il primo a proclamare che 1 uomo fa delle canagliate unicamente perché non sa quali sono i suoi veri interessi; e che se invece lo si illuminasse, se qualcuno gli aprisse gli occhi su quelli che sono i suoi veri interessi, l'uomo smetterebbe subito di fare le sue canagliate, diverrebbe subito buono e nobile [...]. O bambino, puro ed innocentissimo bimbo, ma quando mai è innanzitutto accaduto nel corso di tutti questi millenni che l'uomo agisse unicamente sotto la spinta del suo personale vantaggio? [...] E se poi, una volta o l'altra, tale vantaggio non soltanto potesse, ma addirittura dovesse consistere per l'appunto nel fatto che in certi casi si desidera per se stessi ciò che è male, invece di ciò che è vantaggioso?" (p. 41).

Anche "l'anima nera" de I demoni, per quanto agisca in molti modi, non agisce per uno scopo determinato. Fa il male, produce sofferenza e dolore perché è cinico, perché è ironico,⁷¹ perché è violento, perché è incredibilmente sensuale, perché è gelidamente cerebrale.

Ma mai per interesse personale. Quasi egli fosse una sostanza divina, dotata di infiniti attributi e di altrettanti infiniti comportamenti, che tuttavia non portano a niente. Finissimo ed elegante aristocratico, quando gli va; frequentatore e istigatore dei bassifondi umani, all'occasione. D'altro canto, però, è anche un uomo che sembra offrirsi con generosità al sacrificio, tanto da confonderci e indurci a pensare che alcuni suoi gesti valgano come espiazione del male commesso. Sposa, per esempio, una sciagurata, "una povera zoppa, menomata e demente", quasi a dispetto del fascino di fronte al quale tutte le donne capitolano. In realtà, anche il matrimonio con la "poveretta"⁷² non è che un esperimento per provocare scandalo e poter poi analizzare l'eventuale pietà suscitata negli altri. Al contempo, è colui che conduce un'"esistenza ironica", nel senso di Kierkegaard.⁷³ Come sentenzia Pètr Verchovenskiĭ, egli è "un'esistenza di derisione", letteralmente divorata dal demone dell'ironia.

Se commette il male, se infligge umiliazione e vergogna, spesso lo fa senza alcun tornaconto, agendo con quella leggerezza tipica dello scherzo di un bambino. Memorabile è l'episodio dell'offesa a Gaganov, "uno dei membri più rispettabili" del circolo cittadino, il quale, quando si rivolgeva alle persone, d'abitudine intercalava con l'espressione "nossignori, non mi si mena per il naso".⁷⁴ Ecco che durante una riunione, Stavrogin lo prende alla lettera: gli afferra il naso e lo trascina per la sala. Senza motivo e senza malanimo, accompagnato - la scena è davvero immortale - soltanto da un sorriso allegro e maligno.

⁷¹ Così M. Bachtin, Dostoevskij, cit.

⁷² Per Rozanov e Ivanov è il simbolo del suo farsi beffe dell'anima del popolo russo, del suo tradimento nei confronti della patria; si vedano V. Rozanov, La leggenda del Grande Inquisitore, cit.; V. Ivanov, Dostoevskij. Tragedia, mito, mistica (1932), il Mulino, Bologna 1994.

⁷³ Come sostiene S. Givone, Dostoevskij e la filosofia, cit. Del resto il demoniaco in Kierkegaard ha straordinarie assonanze con il personaggio dostoevskiano. Cfr. S. Kierkegaard, Il concetto dell'angoscia, in Id., Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale (1844), Sansoni, Firenze 1965, in particolare il paragrafo 2: L'angoscia del bene (il demoniaco).

⁷⁴ F. Dostoevskij, I demoni, cit., p. 42.

E non è certo un episodio isolato. 75 Stavrogin, tuttavia, non gode solo di questo tipo di sfrontatezza per così dire impulsiva. Egli mostra, sin dalle prime pagine, quella freddezza che sempre lo accompagnerà nei momenti cruciali. E se "di collera in Nikolàj ce n'era più che in tutti gli altri", era però "una collera fredda, tranquilla e, se così ci si può esprimere, ragionevole e perciò la più rivoltante e la più terribile che ci possa essere".76

Insomma Stavrogin, anch'egli malato di un'ipertrofia della consapevolezza, spinge con zelo la propria ragione al di là del bene e del male, per provare in primo luogo a se stesso che bene e male non esistono.

La sua libertà è una libertà senza fondo: così ripeteranno Evdokimov, Berdjaev e Pareyson. Nonostante ciò, paradossalmente sembra sapere che, una volta affossata la differenza tra ciò che è bene e ciò che è male, si spalanca l'abisso del "delirio della libertà". Come se da sempre presentisse che l'esercizio illimitato dell'arbitrio lo porterà alla perdizione, che la libertà oltre ogni confine sprofonda e con sé trascina nella frantumazione. Stavrogin, infatti, non è pazzo. Il suo sdoppiamento e la sua scissione non sono frutto della follia, ma sono il risultato del nichilismo, del suo abbandono dell'essere per il nulla. Il "demone dell'ironia", che gli ingiunge di non credere in niente e di irridere ogni cosa, è ciò che impedisce la risoluzione del conflitto interiore. Egli vede i contrari77 in ogni evento e, invece di decidersi per l'una o l'altra delle possibilità, le sceglie entrambe.

Se allora il dissidio - quel conflitto tra bene e male che per Dostoevskij si combatte dentro il cuore di ogni uomo - rimane tale, se la guerra del due - essa stessa a sua volta fonte della possibilità del male - non termina con l'affermazione del bene, che è il regno dell'uno, l'arbitrio si perverte nella libertà per il male.78

75 Analoga è la scena in cui il governatore gli chiede conto di quel gesto delirante ed egli, accostandosi a lui fingendo di volergli svelare un segreto, gli addenta l'orecchio così violentemente da portarlo sull'orlo di un attacco cardiaco.

76 F. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 191.

77 Così S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit.

78 Cfr. F. Dostoevskij, *I demoni*, cit., soprattutto pp. 176 sgg. È stato fatto più volte notare dalla letteratura critica che chi davvero coglie il "dualismo" di Stavrogin è la sciagurata moglie Mar'ja Umofevna, che in una memorabile scena si ostina a non volerlo riconoscere e ad accusare un "usurpatore" di voler prendere il suo posto.

Ecco perché la disgregazione appartiene al male. È la cifra del delirio della libertà, quel delirio che non a caso culmina nello sdoppiamento allucinatorio che porta Stavrogin a raffigurarsi il demonio.

Segno, questa immagine visionaria, che l'Altro maligno è percepito come reale a tal punto da oggettivarsi all'esterno. Stavrogin, abitato dal male, è una personalità divisa in due: da una parte il Sé etico e dall'altra il Sé immorale. Tanto che afferma: "Posso desiderare di fare un'azione buona e ne sento piacere; insieme ne desidero anche una cattiva e ne sento ugualmente piacere". Come se si rifiutasse di riconoscere la differenza tra un atto di bestialità e un gesto di nobiltà suprema, di cui pure è capace.

Quasi che anche il disgusto che riesce a provare per la propria abiezione esercitasse su di lui un'attrazione enorme e, oltre a non aver paura di nulla, fosse pericolosamente attratto verso la morte.

Ogni azione di Stavrogin produce dolore e sofferenza, umiliazione e vergogna. È il maestro di quello spirito di negazione e di distruzione che, secondo Dostoevskij, è certamente l'identità fondamentale del male. Ma fino al gesto estremo, fino alle soglie dell'autentico "male radicale", niente di ciò che ha fatto potrebbe essere per lo scrittore russo irredimibile. Perché in un certo senso il male stesso, la tortura che procura anche a chi lo commette, potrebbe configurarsi come una via verso la redenzione. Come se il tormento per la propria dannazione fosse esso stesso strumento di riscatto. Si sa quanto sia importante, per l'autore de *I demoni*, il significato dell'espiazione attraverso il delitto stesso.

Vi è tuttavia un limite oltre il quale la libertà di Stavrogin varca la soglia di ogni possibile salvezza. Il fatto, e la scena su cui si consuma, sono famosi. Si tratta della violenza che Nikolaj usa nei confronti di una bambina. Di questo si narra in un capitolo cruciale del romanzo, in cui Stavrogin, che incontra il vescovo Tichon, gli consegna, "destinati alla diffusione", alcuni fogli in cui confessa il suo atto: "Un accadimento avvenuto tempo prima a Pietroburgo". Egli narra il proprio crimine. Ma il racconto raggiunge il culmine della perversione quando si dilunga sul modo in cui la piccola Matrèsa verrà condotta al suicidio. Stavrogin - ammette egli stesso - ha seguito con voluttà i tormenti della bambina, senza fare nulla. L'ha spiata, ha osservato ogni sua mossa, ha contato i secondi che la separavano dal gesto fatale che la stava

portando alla morte, come se stesse analizzando, con la stessa freddezza dell'entomologo, i movimenti di un insetto. o meglio, i movimenti di un ragno imprigionato nella ragnatela.

La sua libertà capace di distruzione supera dunque il punto di non ritorno. Lo oltrepassa senza possibilità di riscatto quando la malvagità di cui è capace prende a oggetto l'innocenza assoluta della vittima. È uno dei momenti non solo letterariamente più alti, ma anche filosoficamente più eloquenti. In quel rapporto di sopraffazione che vede da una parte un carnefice onnipotente e dall'altra l'impotenza totale della vittima si esprime ciò che, io credo, sia per Dostoevskij il male nella sua forma pura e assoluta. Figura limite della relazione di potere, confine estremo dell'umanità dell'uomo, per lo scrittore russo tale dinamica, vale a dire la crudeltà che si scarica sull'inerme innocente, il cui modello esemplare è la sofferenza inflitta ai bambini, suona come risposta all'enigma del male radicale. E se qui l'azione radicale del male è ritratta nel microcosmo di una relazione personale a due, presto sarà pronta per essere proiettata su vasta scala e resa idonea a fornire, agli eredi novecenteschi, la chiave ermeneutica del male politico assoluto.

Sappiamo che l'idea del dolore provocato nei bambini ossessiona l'immaginazione dello scrittore: poco tempo dopo la confessione di Stavrogin, Dostoevskij la riporterà al centro dell'attenzione nel dialogo di Ivan Karamazov con il fratello Aléša.

Si tratta, in realtà, di una superba confutazione dell'ipotesi dell'armonia del tutto, di un argomento che si vorrebbe capace di smontare la logica che sorregge le teodicee, vecchie e nuove. Ma sono convinta che si tratti anche, al contempo, di una chiarificazione cristallina del nesso tra male e potere. Ora, che cosa rappresenta agli occhi di Dostoevskij l'universo dell'infanzia? Come osserva Ivan, il mondo dei bambini è un mondo a parte. Fino a sette anni essi hanno una natura diversa da quella dell'uomo.

Essi rappresentano semplicemente il mondo senza il male, quella parte di umanità non ancora macchiata dalla colpa. Ma se questo è vero, allora la violazione della loro innocenza è il crimine supremo. Si configura come il delitto assoluto di fronte al quale nemmeno il nichilismo e l'amoralismo di Ivan Karamazov riescono a rassegnarsi. Ammettendo pure che Dio esista e che la mente "umana ed euclidea"

non possa comprenderlo - si chiede Ivan - a che serve la sofferenza dei bambini? I racconti, che riporta ad Alésa, delle torture inflitte loro dagli adulti, spesso dagli stessi genitori, rappresentano anche ai suoi occhi disincantati "l'inaccettabile": la confutazione ultima e irrevocabile della menzogna dell'armonia del tutto, la smentita del peccato quale stadio necessario per la salvezza, l'impossibilità della riconciliazione finale dell'uomo con Dio. "C'è forse un essere in tutto il mondo che potrebbe o avrebbe il diritto di perdonare?" dice quasi fuori di sé Ivan. "Non voglio l'armonia, è per amore dell'umanità che non la voglio. Preferisco rimanere con le sofferenze non vendicate. Preferisco rimanere con le mie sofferenze non vendicate e nella mia indignazione insoddisfatta, anche se non dovessi avere ragione. Hanno fissato un prezzo troppo alto per l'armonia; non possiamo permetterci di pagare tanto per accedervi. Pertanto mi affretto a restituire il biglietto d'entrata. E se sono un uomo onesto, sono tenuto a farlo al più presto. E lo sto facendo. Non che non accetti Dio, Alésa, gli sto solo restituendo, con la massima deferenza, il suo biglietto."⁷⁹

Ma se la "ribellione" di Ivan è, come giustamente fa notare Camus,⁸⁰ una rivolta ancora etica che reagisce all'assurdo "nel nome dell'assurdo", la ribellione di Stavrogin è un vero attentato contro l'essere stesso, senza alcuna possibilità di riscatto: quella negazione per amore della negazione che porta non solo al nulla dell'altro, ma anche alla propria distruzione. Egli è ormai davvero al di là della legge, oltre il bene e oltre il male: "Di tutto si può discutere all'infinito," proclama, "ma da me non è uscita che la negazione, senza alcuna magnanimità e senza alcuna forza". La sua anima sembra inamovibile e vuota, quasi non venisse toccata dalla gioia, dal dolore, dalla paura.

Eppure anche in questa desolante e gelida autosufficienza, si può notare un cambiamento, una sorta di perdita di aggressività e il raggiungimento di uno stato di perfetta indifferenza.

⁷⁹ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1878-1880), tr. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 2005, pp. 270 sgg. Su questo episodio si sono concentrati più di cent'anni di interpretazioni, da Rozanov a Merezkovskij, da Sestov a Lukács, da Bach-tin a Camus, da Pareyson a Sloterdijk. Per una documentata rassegna delle principali posizioni ermeneutiche, si veda il saggio di G. Mastroianni, *Dostoevskij e Solov'ev. Dibattito sul prezzo del biglietto*, in "Belfagor", lvii, 2002, pp. 389-420.

⁸⁰ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit.

Come se il male avesse toccato un punto oltre il quale non può più esprimersi verso l'esterno, e fosse costretto ad aggredire la fonte stessa da cui proviene.

L'indifferenza in cui precipita Stavrogin è, sì, una malattia delle emozioni, ma che proviene da una trasgressione originaria che ha condotto la sua vita emotiva e razionale alla disperazione.⁸¹ La sua libertà non ha avvertito davanti a sé alcun limite da trasgredire perché ha toccato il fondo. Quella violazione dell'innocenza non è commessa - come invece accade nei casi narrati da Ivan - per amoralismo, per godimento sadico del delitto, per perversione della personalità sdoppiata. La profanazione della bambina è un vero e proprio esperimento: l'esperimento di riuscire a uguagliare l'onnipotenza di Dio. Ecco l'origine metafisica della malvagità per Dostoevskij: spingere la propria libertà sino alla sfida nei confronti di Dio. Tuttavia, da parte della creatura umana - e questo è cruciale per capire il problema del male nello scrittore russo - tale sfida può realizzarsi solo sul piano della distruzione. La malvagità, allora, non è semplice prevaricazione mossa da un eccesso di egoistico amore di sé. È odio ontologico: odio nei confronti della creazione, nei confronti dell'essere, semplicemente in quanto "è". Coincide con la direzione che prende la volontà dell'uomo quando vuole uscire dai lacci della propria finitezza e farsi potente come la volontà divina. A differenza di Dio, tuttavia, la potenza umana non può esprimersi nella creazione, ma soltanto nella distruzione. La volontà umana, pertanto, qualora scelga di non accordare la propria apertura all'essere, si dimostra come pura volontà di distruzione: desiderio di potenza per ridurre l'essere al nulla. Non potendo creare dal nulla come Dio, deve almeno dirigere il proprio potere a ridurre l'essere al nulla. È una libertà che si fa assoluta nell'unico modo possibile all'essere umano: la libertà di volere il nulla al posto dell'essere. Come poi dirà Nietzsche, la volontà di potenza che vuole il nulla piuttosto che non volere. Se è allora odio nei confronti del creato, l'innocenza della vittima è il sigillo della gratuità di questo odio. E il potere che si esercita, nella sua forza nientificante, sull'innocente è il segno inequivocabile della radicalità del male.

⁸¹ Sull'indifferenza di Stavrogin, come il sommo male nella multiforme fenomenologia dostoevskiana, si veda il bel saggio di R. De Monticelli, *Al di là del bene e del male?* Leggendo Dostoevskij, in Ead., *Esercizi di pensiero*, cit., pp. 89 sgg.

Un male la cui radice è nell'essere umano, non tanto nella perversione egoistica della ragione, ma più precisamente nel delirio di una ragione che si crede illimitata e che muove una volontà che si vuole assolutamente libera e in quanto tale pretende di essere analoga alla libertà divina. Nel momento in cui l'uomo perde il suo legame con Dio, il senso del limite che da tale vincolo deriva, il potere che egli esercita dimostra di essere soltanto forza, sopraffazione, distruzione. Ecco l'origine del male del potere e del potere come male.

Torneremo più volte su tutto questo. Per quanto riguarda Stavrogin, ci basta concludere ricordando che il vescovo Tichon, stremato e disorientato, davanti al giovane Nikolaj, che nel momento finale non sembra temere la dannazione, ma piuttosto la compassione che gli altri potrebbero provare verso il suo possibile pentimento, non troverà altre parole che queste: "Un delitto più grande e più spaventoso dell'atto da voi commesso con quell'adolescente non c'è".⁸²

Gratuito, fine a se stesso, bloccato nell'indifferenza e quindi immune da una possibile redenzione, il male scelto e voluto raggiunge in Stavrogin la sua radicale profondità. Tuttavia, come si è detto, da questo nucleo incandescente le energie della negazione si irradiano in direzioni diverse. La distruzione dell'essere, infatti, sotto la maschera della "causa comune", si prolunga negli altri "nichilisti" secondo modalità divergenti. Primo fra tutti, l'abbiamo visto, Pètr Verchovenskiĭ, secondo Bachtin la personificazione perfetta del demone della parodia. Per lui "alto e basso si equivalgono", così come le idee e gli ideali non sono che paraventi dietro ai quali poter agire. Il suo fine è la derisione di tutto e di tutti, un abbassamento universale all'infimo, e nelle sue mani - come afferma Kirillov - la storia diventa "un vaudeville del diavolo". Ogni suo gesto è subordinato al piacere supremo che prova nel commettere il male. Odia, diffama, corrompe, uccide per amore della distruzione. Ma a differenza della superbia cinica e disinteressata di Stavrogin, in lui dominano la meschinità e la consapevolezza che tutto può volgersi in bassa commedia. Da qui la contraddizione di cui si fa portatore: sottomesso fino al servilismo - soggiogato come dall'"idolo" Stavrogin - e ribelle sino all'arroganza - grande manovratore e tiranno delle vite degli altri.

⁸² F. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 418.

Perché appunto per lui "niente è meglio, niente è peggio". Infatti, vuoto di spirito com'è, Pètr è un uomo d'azione, un pragmatico. È colui nel quale il cinismo spregiudicato diventa principio di organizzazione e cinghia di trasmissione politica del male. Gettato nell'agitazione dinamica, rappresenta lo "scatenamento della volontà nell'azione",⁸³ un'azione permanente e febbrile che coinvolge, anzi travolge, gli altri protagonisti catturandoli in un'unica trama. O meglio, per seguire la metafora del ragno così cara a Dostoevskij, invischiandoli in una stessa enorme ragnatela.

Genio strategico del piano rivoluzionario, arriva a toccare uno dei segreti dell'obbedienza al potere: "il buon mastice" con cui si cementano e si sottomettono i gruppi è la condivisione del delitto. Conclusione a cui giunge grazie a una conversazione con Stavrogin, che gli suggerisce:

"Persuadete quattro membri di un gruppo ad accoppiare il quinto, col pretesto che costui li denuncerà, e li legherete subito tutti, col sangue versato, come con un nodo. Diventeranno i vostri schiavi, non oseranno più ribellarsi, né chiedere i conti".⁸⁴

Contraffazione dello spirito comunitario, collettività tenuta insieme dal "diritto al disonore", in questo modo il nulla può facilmente conquistare terreno, strutturandosi in movimenti politici e popolari. Ecco perché gran parte del secolo xx andrà a leggere in queste pagine dei demoni la profezia sui feroci fallimenti rivoluzionari: tragedie storiche, figlie del nichilismo, in cui quel legame tra male e potere, che raggiunge l'apice nella polarità tra un soggetto che si pretende onnipotente e una vittima inerme, si è tradotto nel rapporto tra il capo e le masse, estendendosi così all'intera società. Una stessa polarizzazione, quella soggetto-oggetto, carnefice-vittima, si trasmette alla dimensione collettiva, e ne consente la pensabilità in una struttura dualistica analoga, la quale vedrà, da una parte, un capo, cinico e sfruttatore delle debolezze altrui, e dall'altro la massa, debole e senza alcun potere di resistenza.

⁸³ Così P. Evdokimov, Dostoievsky et le problème du mal, cit.

⁸⁴ F. Dostoevskij, I demoni, cit., p. 360.

Tale rapporto verrà pensato, complice la sociologia delle folle non meno che la vulgata freudiana, come un legame ipnotico che si instaura tra l'onnipotenza magica del conduttore di folle - che si esprime tramite slogan e formule ideologiche - e la passività totalmente impotente di tutti coloro che si lasciano condurre, sedotti e manipolati,⁸⁵ convinti che quel capo incarni l'idea a cui si illudono di sottomettersi.

Se il cinismo attivistico di Pètr si presenta come esempio paradigmatico del male nei suoi effetti politici, la "purezza" di Ki-rillov sembra collocarsi esattamente sul versante opposto, quasi fosse un antidoto al "nichilismo operativo" del primo. La sua fede nell'idea di armonia eterna e universale serve a Dostoevskij per sferrare una dura critica allo spirito delle teodicee.

Tuttavia, nelle pagine de *I demoni*, la denuncia non assume mai il tono della parodia, come invece accade, ad esempio, nel celeberrimo e geniale capitolo nono del Libro undicesimo de *I fratelli Karamazov*, intitolato *il diavolo*. Incubo di Ivan Fèdorovic, sul quale converrà soffermarsi brevemente. Se l'apparizione del demonio sconvolge Ivan non è soltanto perché riconosce in essa una sua allucinazione, e pertanto una proiezione della sua parte maligna: "Tu sei una mia allucinazione. Sei un'incarnazione di me stesso," gli comunica, "tuttavia di una parte sola di me stesso [...] dei miei pensieri, dei miei sentimenti, ma solo di quelli più ripugnanti e più stupidi".⁸⁶ Lo turba altresì il carattere mediocre e vulnerabile del diavolo, il quale, da parte sua, incredulo del suo stesso "nobile" statuto di angelo caduto, punta più volte il dito sul motivo della delusione del giovane Karamazov: "Sì, tu aspetti da me qualcosa di grande, qualcosa fors'anche di sublime. Mi dispiace molto, perché io do soltanto ciò che posso". E ancora: "Tu, invero, mi vuoi male per il fatto che io non ti sono apparso in uno sfolgorio di bell'effetto, 'tra tuoni e lampi', con ali di fuoco e mi ti son presentato in questo modestissimo effetto".⁸⁷

⁸⁵ Su ciò si vedano le pagine decisive di R. Bodei dedicate a La colonizzazione delle coscienze, in *Id.*, *Destini personali*. L'età della colonizzazione delle coscienze, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 189 sgg.

⁸⁶ F. Dostoevskij, / *fratelli Karamazov*, cit., p. 836.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 840-842.

Il diavolo, raffreddato e in preda ai reumatismi, è ritratto ancora una volta come un parassita, costretto a impossessarsi dei corpi umani per poter trovare una qualche consistenza.

Ma questo a scapito della sua potenza, messa a dura prova nel dialogo con il proprio doppio. In un mondo che ha abbandonato Dio per il nulla, in cui appunto "tutto è permesso", il male può persino assumere le sembianze della semplice negazione: ha la possibilità di ridurre la sua portata a "mite" contraddizione dialettica.

Il demonio che nel delirio appare a Ivan sembra dunque fare il verso alla lezione hegeliana, la quale, se mi è concesso semplificare brutalmente, a partire da Fede e sapere,⁸⁸ potrebbe anche essere interpretata come il grandioso tentativo di sdrammatizzare e di rendere innocua la realtà del male. Il rimprovero che Hegel muove alla filosofia precedente, e in particolare a quella kantiana, è infatti quello di essersi fissata sull'opposizione tra finito e infinito e sulla contrapposizione fra essere e nulla, compromettendo così la comprensione della realtà del male.

Un errore, questo, che avrebbe impedito a Kant di riconoscere che il male non è altro che il rifiuto testardo di vedere oltre questa antitesi. Il negativo - entro le cui ampie braccia pare raccogliersi e stemperarsi la radicalità del male - garantisce piuttosto la dinamicità del processo dello spirito, costringendo ogni momento, ogni "figura", a rovesciarsi nel suo contrario.

Non è possibile allora separare, come fa il semplice intelletto, il male dal bene: essi sono per la ragione inestricabilmente intrecciati. Quando lo Spirito riesce a oltrepassare la falsa antitesi tra finito e infinito, il male stesso, per quanto non cancellato, è cionondimeno trasformato. Certo, la sofferenza, il dolore, la distruzione sono dappertutto, ma la conciliazione vince sempre sulla lacerazione: "Le ferite dello spirito, infatti, si rimarginano senza lasciare cicatrici". In questo senso, il male è dappertutto, inestricabile dal bene.⁸⁹

⁸⁸ G.F.W. Hegel, *Fede e sapere* (1802), in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990.

⁸⁹ Non posso qui dilungarmi sui passi grandiosi delle opere hegeliane in cui la questione del male viene più direttamente affrontata. Tra i più significativi, per la discussione sul concetto del male, vi è senz'altro il capitolo VI della *Fenomenologia dello Spirito*, che riguarda la dissoluzione della concezione morale del mondo, intitolato il male e il perdono di esso. Cfr. G.F.W. Hegel, *La fenomenologia dello Spirito* (1807), La Nuova Italia, Firenze 1976, n, pp. 184-186.

Si potrebbe addirittura intendere l'accanimento di Hegel contro ogni forma di dualismo come la continuazione della battaglia nei confronti di quell'opposizione primaria, e per lui assolutamente fallace, tra il bene e il male. Un'antitesi, questa, che a suo parere il Cristianesimo, prima, e la filosofia che riesce a pensare lo Spirito come sintesi tra il finito e l'infinito, poi, riusciranno a delegittimare come modo "irreale" di concepire la questione. Non vi è dubbio infatti che la filosofia di Hegel sia innanzitutto il rifiuto radicale di ogni tipo di dualismo, anche di quello che separa l'umanità da Dio. Atea o religiosa che sia la prospettiva da cui muove, ciò che ci interessa è che la sua grandiosa requisitoria contro il pensiero della "realtà in sé" del male possa essere considerata come fuga nella più raffinata delle teodicee, governata da un'"astuzia di una ragione" ancora più efficace di quella leibniziana.

Nella introduzione generale alle Lezioni sulla filosofia della storia,⁹⁰ infatti, è Hegel stesso a presentarci il suo pensiero come una teodicea; una giustificazione delle vie di Dio per metterci in grado di comprendere tutte le sciagure del mondo, inclusa l'esistenza del male. Solo così lo spirito pensante può riconciliarsi con gli aspetti negativi dell'esistenza, perché è "proprio nella storia del mondo che ci si presenta allo sguardo la totale massa del male concreto". "Questa conciliazione," per il filosofo tedesco, "può essere raggiunta solo attraverso la conoscenza del positivo, in cui quell'elemento negativo si risolve in qualcosa di subordinato e superato."

Prima che il Novecento sferrasse il proprio attacco corrosivo all'astuta razionalità del "negativo" hegeliano, prima che i filosofi novecenteschi mettessero sotto accusa la concezione dialettica della storia chiedendosi che ne era della sofferenza delle vittime, Dostoevskij, unendosi idealmente a Kierkegaard, stilava una parodia geniale della positività del negativo per metterla appunto in bocca al diavolo: "Per non so quale investitura pretemporale," confessa il demonio a Ivan, "che io non sono mai stato in grado di spiegarmi, ho l'incarico di 'negare', mentre sono sinceramente buono e nient'affatto tagliato per la negazione".

90 G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1975, vol. I: *La razionalità della storia*, pp. 30-31.

Tuttavia, continua, vengo obbligato "a negare, ch  senza negazione non ci sarebbe critica; e che razza di giornale sarebbe quello che non avesse la sezione della critica?

Senza critica non resterebbe che l'osanna". E il poveretto, che desidererebbe il proprio "annientamento",   costretto a rimanere in vita affin  si possano dare accadimenti. "No! (mi dicono) vivi perch  se tu non ci fossi niente potrebbe accadere. Se sulla terra tutto fosse secondo ragione, allora non accadrebbe pi  nulla. Mancando te, non si avrebbero accadimenti di sorta, mentre   necessario che accadimenti vi siano. E cos  indurendomi il cuore, presto servizio affin  accadimenti vi siano, e fornisco l'irragionevole a richiesta."⁹¹ Insomma, ridotto a semplice negativit , a condizione di possibilit  del procedere dialettico dello spirito, il male come forza in s , come potenza distruttrice e pulsione verso il nulla, riceverebbe nella teodicea, e soprattutto nella "teodicea hegeliana", la sua pi  potente neutralizzazione. Quasi fosse semplicemente la dose necessaria di dolore e sofferenza richiesta per rendere interessante la vita, per non ridurre la vita "a un Te Deum senza fine, cosa santa, ma tediosa".

Contro il male quale semplice funzione del tutto, "la x di un'equazione indeterminata", si scatena il genio sarcastico di Dostoevskij. Pochi anni prima di presentarci l'incontro tra il diavolo e Ivan, la sua ironia di fronte a Kirillov era apparsa infatti assai pi  mesta. Anzi, quasi vestita delle tinte della compassione, che sempre pare accompagnare la sua scrittura quando incappa negli elementi che compongono la tragedia. Nel caso di Kirillov, lo scrittore russo ci mostra infatti la tragedia di quella ragione che persegue l'idea al centro di tutte le teodicee, l'idea dell'eterna armonia.

Un'appercezione, quella dell'idea di armonia, che in Kirillov pu  durare lo spazio di un istante, "per non pi  di cinque secondi". Perch  per sopportarla "per dieci secondi, bisognerebbe trasformarsi fisicamente". Da qui, la decisione di Kirillov di uccidersi, decisione spiegata nel corso di tre successivi dialoghi. Egli cerca la morte non per odio nei confronti della vita, ma per dimostrare la libert  assoluta di cui   investito l'uomo non appena decreti la morte di Dio.

91 F. Dostoevskij, I fratelli Karamazov, cit., p. 842.

È il famoso annuncio - da parte di un nichilista al limite della santità - dell'"uomo nuovo": quell'uomo così pieno di se stesso e della sua libertà per il quale sarà indifferente vivere o morire. "Ci sarà piena libertà solo quando sarà indifferente vivere o non vivere."⁹² Nel senso che, se la vita si dà in cambio di dolore e paura, quello che riuscirà a non provare dolore o paura sarà colui che riuscirà a prendere il posto di Dio, colui per il quale vita e morte saranno equivalenti. Al pari di Zarathustra, anche per l'"oltre-uomo" dostoevskiano il mondo senza Dio, e pertanto senza colpa e senza peccato, sarà un mondo trasfigurato, un mondo in cui uccidersi, scegliere la morte, non significherà rinnegare la vita. Come confessa a Stavrogin, qualora si smetta di credere nell'eternità dell'altra vita, questa vita diviene eterna.⁹³ Solo così il tempo potrà fermarsi e diventare eternità, secondo quanto è detto nell'Apocalisse, in cui l'angelo promette la fine del tempo non appena ogni uomo avrà raggiunto la felicità. Quando il tempo, che è un'idea, dileguerà nella mente, tutta la negatività perderà la propria ragion d'essere. Il Dio cristiano è, infatti, per Kirillov il nome che gli uomini hanno dato al dolore e alla sofferenza, il portatore di tutta la potenza negativa. Quando si ammetterà che Dio non esiste, nemmeno il demone hegeliano, che neutralizza il male, sarà più necessario.

Questa sembra essere la conclusione dell'"oltre-uomo" Kirillov che, sempre nel colloquio con Stavrogin, sostiene, quale logica conseguenza, di essere finalmente felice. È felice, infatti, l'uomo che riesce a superare il male, perché riesce a vedere al di là del bene e del male e scorgere, in tutto ciò che esiste, il segno particolare del grande bene del tutto. Perché bene è ogni singola cosa che esiste, in quanto esiste. "La foglia è bella. Tutto è bello." Se qualcuno muore di fame è bene, "se uno oltraggia e disonora una bambina è bene. E se qualcuno gli spacca la testa per via della bambina, anche questo è bene. Tutto è bene, tutto. Chiunque sa che tutto è bene, è felice".⁹⁴

Il male, allora, in maniera ancora più radicale rispetto alle tante neutralizzazioni teleologiche - da quella leibniziana a quella hegeliana -, non è che la nostra povera, distorta e parzialissima prospettiva.

92 F. Dostoevskij, 1 demoni, cit., p. 106.

93 Ivi, pp. 221 sgg.

94 Ivi, pp. 221-222.

Da sempre è questa, in conclusione, la consolazione a cui la teodicea mette capo. Basta volgere lo sguardo, capire che la morte è uguale alla vita, che il dolore è parte della felicità, e il male svanisce, per mostrarsi finalmente per ciò che in realtà è: un puro nome, una realtà vuota. Basterebbe appunto che gli uomini sapessero e pensassero di essere felici e sarebbero felici, "ma finché non sanno di essere felici, sono infelici". Ora, spetta all'uomo cambiare segno al pensiero dominante. E in un cosmo sovrabbondante di bontà, la preghiera sarà il "così sia e amen" che accompagna ogni accadimento. "Io rivolgo," precisa Kirillov a Stavrogin, "le mie preghiere a tutto. Vedete, un ragno si arrampica sul muro, io lo guardo e gli sono riconoscente perché si arrampica." Ecco ancora una volta il "Dio capovolto" di quell'ateismo che Dostoevskij rifiuta. Tuttavia, pur continuando a fissare lo sguardo sull'abisso che spalanca, il nichilismo nella versione di Kirillov non viene disprezzato.⁹⁵ Quella rivoluzione che aveva annunciato il Dio-Uomo cristiano si ripete, ma, con segno capovolto, essa conduce al regno dell'Uomo-Dio. È questa la profezia che Kirillov proclama non soltanto a Stavrogin, ma anche al cinico Pètr, il cui piacere per la distruzione gli impedisce anche solo di comprendere la prospettiva dell'armonia del tutto. "Se Dio c'è," argomenta Kirillov a Pétr Verchovenskiĭ, interessato solo a trarre vantaggio dal suo suicidio, "tutta la volontà è in Lui, e dalla Sua volontà io non posso liberarmi. Se non c'è, tutta la volontà è mia, e ho l'obbligo di affermare l'arbitrio." La pienezza, il compimento della libertà, per Kirillov comporta il dovere di mettere alla prova la propria sovranità uccidendosi. A tali argomentazioni, Pètr - che vuole stanarlo in quanto teme che il suo interlocutore cambi idea e ha paura di non poter più addossare a lui l'omicidio di Satov - risponde svelando la propria meschina modalità di abitare il male: "Io, al vostro posto, come dimostrazione di arbitrio, ammazzerei qualcun altro e non me stesso". Ma Kirillov, in preda al delirio di onnipotenza, totalmente assorbito dalla "sua idea", controbatte sdegnato: "Uccidere un altro sarebbe il punto più basso del mio arbitrio, e in questo ci sei tutto tu. Io non sono te: io voglio il punto più alto e ucciderò me stesso".⁹⁶

⁹⁵ Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005.

⁹⁶ Tutte queste citazioni sono tratte da F. Dostoevskij, *I demoni*, cit., pp. 603

"Per me," continua, "nulla è più alto dell'idea che Dio non c'è. Tutta la storia umana è in mio favore.

L'uomo non ha fatto altro che inventar Dio per vivere senza uccidersi; in questo sta tutta la storia universale fino ai nostri giorni." Se "nell'umanità è distrutta l'idea di Dio", quando "l'umanità si sarà distaccata, nella totalità dei suoi membri, da Dio (e io credo che questo periodo, parallelo ai periodi geologici, debba sopravvenire) allora di per sé, senza bisogno di antropofagia, cadrà tutta la precedente concezione del mondo, e soprattutto la precedente morale, e a queste succederà qualcosa di assolutamente nuovo". Sarà appunto il periodo dell'uomo nuovo, quell'uomo il cui animo "si innalzerà in un divino titanico orgoglio".

Il fanatismo razionale di Kirillov, la cui tonalità emotiva è in realtà molto più vicina all'uomo di fede che a quello illuminato dalla ragione, ci mette di fronte all'ultima figura del rapporto tra male e nichilismo, quella per cui non si rifiuta il bene per scegliere il male, né si proclama l'indifferenza tra bene e male per poter agire indiscriminatamente, ma si va oltre l'opposizione per contemplare, con un unico sguardo che trascende il criterio strettamente umano, la bontà della normatività stessa della natura.

Perché la natura - e ciò che in essa accade - è criterio stesso del bene.

Rompere il circolo vizioso dei limiti della coscienza soggettiva significa accettare che il male è solo un'illusione. Quell'illusione che ci proviene dalla sofferenza, figlia a sua volta della paura della morte. Se ci si libera di questa paura, si diventa signori assoluti della vita e della morte. E la misura suprema del potere sulla vi si manifesta attraverso la volontà assoluta sulla propria vita: decidendone, senza dolore e senza rimpianti, la fine come ricongiungimento all'eterno nell'attimo. Solo così, per Kirillov, l'uomo può superare la propria dipendenza e giungere a una Soggettività che incarna fino in fondo l'attributo divino della libertà. Solo così dà prova della sovranità assoluta: diventare, al pari di Dio, colui che ha il potere illimitato sulla vita e sulla morte.

4. Il potere del nulla

Che dire, in conclusione, della potenza teorica della prosa di Dostoevskij? In che senso i personaggi messi in scena nei demoni aiutano a cogliere quella svolta che a partire da Kant ha modificato la comprensione del male? In che misura essi sono i primi "nuovi demoni"?

Tra dubbi teologici e ricadute nel dualismo, lo scrittore russo è comunque riuscito a scardinare alcune delle più persistenti convinzioni filosofiche circa l'idea di male. La cupa grandiosità delle sue figure, l'indagine "molecolare" della variegata fenomenologia della malvagità, sono riuscite a scandagliare nel profondo quella radicalità nella quale Kant, pur pensando l'indissolubilità di libertà e male, non ha voluto inoltrarsi. Questo significa, allora, che la libertà non solo è l'elemento costitutivo della condizione umana, ma anche che non è separabile dal male, dalla priori della scelta tra il bene e il male. Un'acquisizione, questa del legame tra libertà e male, da cui non sarà più possibile per la filosofia successiva prescindere.

Quali percorsi ha dunque inaugurato Dostoevskij? Grazie soprattutto a *I demoni*, il male non può più essere inteso come un principio autonomo contrapposto al bene. Non a caso il diavolo è quasi sempre ritratto nel suo ruolo di sosia, di proiezione di un sé che espelle la propria parte abietta in un'immagine esterna. Se insomma il male fosse ancora concepito alla maniera degli gnostici, come una realtà ontologicamente autonoma in lotta con una sostanza rivale, la libertà non sarebbe che lo strumento di un conflitto che si gioca al di fuori della responsabilità. E se anche Dostoevskij, per via della sua convinzione religiosa, corre costantemente il rischio di dividere dualisticamente l'umanità tra i dannati e i redenti, non vi è dubbio che egli sia colui che, ancora prima di Nietzsche, porta il conflitto all'interno del soggetto. Sposta cioè la scena della lotta tra il bene e il male dalla Storia dell'Umanità e dello Spirito nel cuore stesso della soggettività.

Anche se Per lui, come è ovvio che sia, la salvezza comporta che il due si ricompatti nell'uno. Mentre oggi, io credo, la posta in gioco è piuttosto il contrario: impedire che l'uno metta a tacere il due.

Resta comunque fermo che Dostoevskij non può accettare le

diverse strategie filosofiche di neutralizzazione del male. Combattere contro chi decreta l'assenza del male, o il suo statuto di privazione, significa per lui difendere la libertà. Per questo va affermata la scelta del male per amore del male. Per questo lo scrittore deve enfatizzare la potenza del negativo, nel senso, però, che esso sia una forza in grado di agire, e non solo la zona d'ombra che il nostro limitato sguardo non riesce a vedere. Giunge così a riformulare la tesi kantiana della radicalità del male come "inversione dei moventi". Il male non è soltanto l'amor di sé elevato a legge morale: è la trasgressione della legge morale per spirito di rivolta; è quella contraddizione inconcepibile per Kant, quella "positiva inversione dei principi" resa pensabile da Schelling, che la fenomenologia dostoevskiana riesce a farci toccare con mano. Il male non è semplicemente perversione della ragione in un altro dalla ragione o assenza della ragione, ma è semmai quell'ipertrofia della ragione che muove la volontà verso l'onnipotenza. Se la ragione recide il suo legame con ciò che la trascende e la limita, la libertà della volontà si perde, come in Stavrogin, nell'abisso e finisce nel nulla. Come in Lucifero, l'alter ego di Dio, il male conduce al "Dio rovesciato", per usare la locuzione schellinghiana. Detto in termini più consoni allo scrittore russo, l'uomo, ebbro della dignità di imago Dei, dell'esser fatto a immagine di Dio, scambierebbe tale somiglianza per una identità. Sarebbe allora questa illusione, l'illusione di essere egli stesso Dio, a farlo salire al punto vertiginoso della sua libera autodeterminazione.⁹⁷ Come se nella superbia, la volontà che muove l'amore verso Dio cambiasse d'oggetto e degenerasse in concupiscenza degli attributi divini. In questo punto di innesto della dialettica atea, non solo l'idea del divino si sostituirebbe all'essere di Dio, ma nella separazione tra l'idea di Dio e l'essere stesso di Dio si consumerebbe il destino di perdizione dell'essere umano. La malvagità, allora, potrebbe definirsi come perversione del legame che unisce l'uomo a Dio, un'unione che non si nutre più dell'amore, ma del desiderio, da parte dell'uomo, di incarnare egli stesso gli attributi divini: in primo luogo l'onnipotenza, come la volontà di creazione ex nihilo.

97 Cfr. su tali passaggi anche le dense pagine di P. Evdokimov, Dostoievsky et le problème du mal, cit., che però spingono l'interpretazione del male in Dostoevskij verso una direzione esclusivamente teologico-metafisica.

Se su questi aspetti del pensiero di Dostoevskij hanno cercato di far luce alcune tra le più acute interpretazioni filosofiche dello scrittore, un altro tratto è rimasto invece nell'ombra. Non solo quest'opera "scioglie" l'enigma del male radicale, ma ne chiarisce le condizioni di possibilità mettendolo in relazione con la questione del potere. Sono convinta che il capolavoro della letteratura russa non si limiti a essere una magistrale narrazione degli abissi dell'animo umano. Né esprima semplicemente la sapiente e geniale indagine, in bilico tra letteratura, filosofia e teologia, delle possibili perversioni a cui può arrivare una natura corrotta alla radice dal peccato originale. Ne I demoni, oltre a quella malvagità presentita da Kant e metafisicamente pensata da Schelling, forse per la prima volta si profila la distinzione tra malvagità e male. È mia convinzione che si dia cioè la possibilità di distinguere tra un modo d'essere del soggetto e l'esito, per così dire sistemico, dell'interazione tra soggetti. E proprio in virtù di questa differenza è possibile affermare che il male è un'attività, non una sostanza, la potenza di una relazione, non la statica traduzione in atto di un principio. Se la malvagità riguarda la struttura della coscienza del singolo, il male è una modalità d'espressione del potere. O meglio è il prodursi, nella storia, di una situazione maligna - diciamo così - che è l'effetto di un'interazione collettiva tra gli sconfinamenti delle libertà.

Resta comunque indubbio che per Dostoevskij i diversi demoni, che corrispondono ai vari modi d'essere del male, partano tutti da un comune presupposto. Pongono Dio come modello di libertà assoluta da imitare.

Tutti perseguono, in una vertiginosa ascesa della potenza umana, la volontà di determinazione e creazione dell'essere dal nulla. È così che il male entra nel mondo, e vi entra come attributo del potere. Ma poiché l'onnipotenza umana non può essere raggiunta nella creazione - per quanto s'illuda l'uomo non potrà mai creare dal nulla - essa verrà perseguita nella distruzione, nella dominazione sul mondo, per distruggerlo, e nella dominazione sugli uomini, per annientarli. Senza amore di Dio, senza la fede nella sua infinita bontà, il potere umano è solamente la forma visibile del male. Pertanto esso non è semplicemente morte e distruzione, ma è volontà e desiderio di morte e distruzione. Non è semplicemente il nulla che si contrappone all'essere, ma è volontà di portare l'essere al nulla. È odio dell'essere in quanto

essere; ribellione contro la vita in quanto ribellione contro la creazione. Entro tale cornice, il male davvero radicale è all'opera in quel determinato rapporto in cui, come si vedrà, le posizioni tra i soggetti sono totalmente asimmetriche.

Non sto perseguendo il ridicolo obiettivo di trasformare Dostoevskij in un post-strutturalista. Tali distinzioni non sono oggetto di una trattazione esplicita. Inoltre, e soprattutto, sia il male sia la malvagità - per quanto si sgancino da un quadro metafisico precedente - rimangono compresi nell'orizzonte di una filosofia che è sostanzialmente ancora un'onto-teologia. Tuttavia ne *I demoni*, la questione del nichilismo si spalanca in tutta la sua portata ontologica perché nell'opera non è in gioco solo il destino di perdizione a cui, secondo lo scrittore, l'ateismo consegna.

Nemmeno vi si trova semplicemente l'atto d'accusa politico di un reazionario che guarda con spavento alle possibili conseguenze dello spirito anarchico dei nichilisti russi.⁹⁸ È il testo grazie al quale il Novecento ha diagnosticato a se stesso una diabolica malattia del potere, di un potere che, oltrepassato ogni limite, sarebbe diventato pura energia di sopraffazione, di controllo e di dominio, irriducibile fonte di sofferenza e di distruzione.⁹⁹ Nichilismo, male e potere: una triangolazione entro la quale buona parte della filosofia del XX secolo ha creduto di poter circoscrivere le tragedie della propria storia e per la quale *I demoni* hanno allestito la scena "primaria".

Seppure non più nei termini religiosi dostoevskiani, la filosofia successiva che eredita e ripropone l'equazione di male e nichilismo continuerà a pensare il potere come conseguenza della perversione della volontà in delirio di onnipotenza, come esito di un soggetto sovrano, collettivo o singolo non importa, che ergendosi a tutto produce il nulla.

98 Su come il significato dell'opera dostoevskiana non sia riducibile a una profezia sul fallimento del ciclo rivoluzionario che si era aperto con il 1789 francese cfr. R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, cit.

99 Dostoevskiana potrebbe a tutta prima apparire la posizione di C. Schmitt, nel *Dialogo sul potere* (il melangolo, Genova 1994) in cui chiarisce come proprio il venir meno dell'identità della fonte del potere con il cosmo, prima, e con Dio, poi, segni l'identità di male e potere, di quel potere che invece il Cristianesimo aveva pur giustificato, almeno in una sua linea egemonica paolina, in quanto voluto da Dio.

In una sorta di secolarizzazione dei presupposti teologici - questa è una delle tesi del libro - la costellazione concettuale, messa a punto da Dostoevskij per pensare il male, si perpetua. Per questo ha senso parlare di "paradigma Dostoevskij", anche se con Nietzsche l'idea di male viene strappata a una concezione metafisica e teologica. Oltre al debito verso ciò che l'idea dostoevskiana ha contribuito a decostruire rispetto alla tradizione, va riconosciuta la persistenza di uno schema che, nonostante i sempre nuovi contenuti, sopravvive strutturalmente identico. A differenza che nei romanzi di Dostoevskij, ai soggetti novecenteschi non basterà certo aprirsi all'amore del Cristo per fare del proprio delitto il castigo, del castigo l'espiazione e dell'espiazione lo strumento del perdono e della salvezza. Tuttavia, l'implicazione tra nichilismo, malvagità e potere, quale interazione di libertà, volontà e nulla, continuerà per molto tempo a circoscrivere il campo d'azione del male. A partire da un certo modo di leggere Nietzsche fino alla riproposizione odierna di tesi lacaniane, passando per alcuni luoghi di Freud e di Heidegger, l'ombra lunga di Dostoevskij ci accompagna e chiama in vita, sempre di nuovo, il fantasma di Stavrogin e della sua cerchia di demoni.

Come se l'autentica ed eterna verità del "male radicale" fosse riposta direttamente nel segreto stesso del potere, di quel potere che in ultima istanza fa della distruzione non il semplice mezzo per un fine, ma il fine in sé, e che eleva il nulla a scopo ultimo del suo agire.¹⁰⁰ Spesso accompagnato dalla crudeltà, il male del potere si esprimerebbe "allo stato puro" nella profanazione della vittima, nel tormento inflitto anche senza scopo, nel dolore e nell'umiliazione provocati all'innocente, all'inerme, a chi, oltre a essere impotente, è privo di colpa e di peccato. Come testimonia la sofferenza inutile inflitta ai bambini, di cui ci hanno parlato Ivan e Stavrogin, la quale si presta a essere per molto tempo la chiave ermeneutica che al meglio raffigura l'endiadi male-potere: il rapporto tra un soggetto onnipotente che sta di fronte a una vittima assoluta.

100 Su ciò si vedano le importanti considerazioni di A. Heller, *Etica generale* (1988), a cura di M. Geuna, il Mulino, Bologna 1994.

2. Istinti, pulsioni e loro destini: Nietzsche e Freud

1. Ribaltare e volere: il Nietzsche di molti

In quel libro ormai classico che si intitola *La filosofia della tragedia*, Lev Sestov,¹ ricordando la gioia di Nietzsche nell'aver scoperto Dostoevskij, "l'unico psicologo dal quale aveva potuto imparare qualcosa", ci segnala, per così dire, un passaggio di consegne. Se la vera critica alla Ragione non è stata scritta da Immanuel Kant, ma si trova racchiusa nella fenomenologia dostoevskiana dell'uomo del sottosuolo,² Friedrich Nietzsche continua l'operazione conferendo a quell'uomo, e con lui a Stavrogin, Kirillov, Verchovenskiĭ, compiuta dignità filosofica.³

Probabilmente è vero che il filosofo tedesco ha attinto all'abissale immaginazione del russo per dare espressione alle sue insofferenze nei confronti dell'impresa kantiana. Si potrebbe persino immaginare che le figure dei demoni gli abbiano fornito l'ispirazione per decostruire l'imperativo categorico e oltrepassare così il limite che il male radicale di Kant poneva alla comprensione dell'animale umano. Da un punto di vista filosofico, infatti, una delle più efficaci obiezioni alla riflessione morale kantiana si trova nella genealogia morale di Nietzsche. Contro la "ragion pura" e la "ragion pratica" egli ingaggerà la sua lunga, geniale e contraddittoria battaglia. Tutto in lui gioca ad avversare il filosofo di Königsberg, a suo parere l'incarnazione più raffinata della menzogna metafisico-morale, tanto da non avere più nemmeno bisogno di una stampella teologica. La polemica nei confronti di Kant è impietosa e sembra dirigersi, sin dalle mosse iniziali, contro il modo di concettualizzare il male.

1 L. Sestov, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche* (1903), a cura di E. Lo Gatto, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1950.

2 Cfr. F. Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo* (1864), Einaudi, Torino 2005.

3 Ivi.

Da pensare, a suo giudizio, non più partendo dalla presunta purezza di una "libertà del volere", ma dall'opacità di quel groviglio di istinti e passioni che irretiscono tanto la ragione quanto la volontà.

Il nichilismo, la "scoperta" dostoevskiana, è l'opportunità "storico-epocale" che consente a Nietzsche di leggere a ritroso la vicenda della civilizzazione come grandioso processo di annichilimento della vita,⁴ un lento e complesso percorso di inibizione degli istinti vitali.

Procediamo però con ordine. È Nietzsche stesso ad ammettere di essere stato ossessionato sin dalla tenera età dalla questione del male. All'inizio della *Genealogia della morale*, ci rivela che l'interrogativo che ha messo in moto il suo stesso pensiero, "il mio a priori, la mia curiosità, allo stesso modo del mio sospetto", riguarda l'origine del bene e del male: "In realtà il problema dell'origine del male già mi correva dietro quando avevo tredici anni [...]: a esso dedimai il mio primo giuoco d'infanzia [...] e per quanto concerne la mia 'soluzione' del problema, a quel tempo, ebbene, come è logico, resi l'onore a Dio e feci di lui il padre del male".⁵ Ben presto l'imperativo categorico di Nietzsche, con lo stessa veemenza di quello kantiano, gli imporrà di risolvere da "immoralista" la questione del bene e del male, cercandone l'origine nel mondo. Non solo, ma addirittura lo obbligherà a cercarla in ciò che la filosofia aveva sempre ritenuto "basso" e "vile".

Nietzsche, scegliendo il problema del male quale motore del suo pensiero genealogico, si propone di smascherare i valori eretti a principi, tanto dalla teologia quanto dalla filosofia. "Dove voi vedete ideali - io vedo cose umane, ah! troppo umane"⁶: così motiva, retrospettivamente, il titolo dato alla sua opera del 1878,⁷

4 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885-1887, versione di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1975, 5 (71). Cfr. i famosi passi intitolati *Il nichilismo europeo* (pp. 199 sgg.), dove tra l'altro leggiamo: "La crisi profonda che inquieta l'Europa, che appunto porta allo scoperto il sottosuolo su cui si è edificata 'la lunga e inveterata menzogna' della civiltà, agisce per lui come 'stimolante'".

5 Id., *Genealogia della morale* (1887), Mondadori, Milano 1979, entrambe le citazioni a p. 7. Su ciò si veda l'articolo di F. Tomatis dedicato a Nietzsche compreso in G. Riccardi, M. Ravera, C. Ciancio, G. Cuzzo (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 839-851.

6 F. Nietzsche, *Ecce Homo*. Come si diventa ciò che si è (1888), Adelphi, Milano 1981, p. 80.

7 La frase è riportata in F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., che allude ovviamente a Id., *Umano troppo umano* (1878), Adelphi, Milano 1979.

il libro che mise definitivamente fine in lui "al sublime imbroglio" della morale e che, insieme ad Aurora, si configura come l'inizio di una vera e propria "lotta all'Ideale". O, meglio, una lotta per stanare che cosa si nasconde dietro "l'ideologia morale", condotta con quell'approccio genealogico e "materialistico" che sceglie di definire "psicologico".⁸

La genealogia nietzscheana, che accusa i filosofi di non aver saputo sottoporre a critica i valori elevati a principi, pretende dunque di essere la vera e unica scienza psicologica. "Prima di me," sostiene, " la psicologia non esisteva."⁹ Ciò che così si è chiamato "è rimasto fino a oggi sospeso a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo".¹⁰ È quanto è accaduto agli studiosi britannici, i quali vogliono, sì, risalire all'origine di buono e cattivo, ma la loro scomposizione dei fatti morali, che fa ricorso al principio di utilità e al ruolo della consuetudine, è per Nietzsche ancora "bianca", come le nuvole.¹¹ Bisogna avere il coraggio del grigio, della lenta e gravosa raccolta di materiale documentario. Il potere dei pregiudizi morali è tale che gli "psicologi britannici" non sono riusciti a sollevare il velo del "bene", e scoprire che cosa sotto si nasconda. Soltanto una psicologia che si concepisca come "morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza"¹² sarà in grado di alzare quel velo. Perché non esiste fatto o fenomeno - lo sappiamo - che non sia già di per sé il segno di una forza in atto.

8 Id., *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello* (1889), Adelphi, Milano 1983, p. 32. Psicologia, infatti, è il nome che in Nietzsche prende quella ricognizione, in realtà filosofica, che non si vuole oltre la filosofia, e per questo compie il gesto provocatorio di richiamarsi, e proprio a riguardo della questione metafisica per eccellenza, alle scienze psicologiche e fisiologiche. In prima istanza, è ovvio che per Nietzsche bene e male non sono entità metafisiche, ma atteggiamenti e temperamenti di "tipi soggettivi". Se così è, l'erede della questione del bene e del male, da cui derivare una nuova morale, deve essere la psicologia. Un'indagine psicologica che inizi con il sospettare, prima di ogni altra affermazione di contenuto, i giudizi dati dai filosofi sul valore della vita. Giudizi che parlano non della cosa stessa, ma dei locutori. Dietro la saggezza filosofica che afferma che la vita terrena è senza valore, bisogna saper ascoltare, ci suggerisce, il vecchio, il decadente, lo stanco, il vinto.

9 Id., *Ecce Homo*, cit., p. 133.

10 Id., *Al di là del bene e del male* (1886), Adelphi, Milano 1999, p. 29.

11 Id., *Genealogia della morale*, cit., pp. 14 sgg. Sul rapporto tra Nietzsche e il pensiero britannico, attraverso la ricostruzione del rapporto tra Nietzsche, Spencer e Mill, si veda M.C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge*, Edizioni ets, Pisa 2006.

12 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 29.

La mossa "critica" della vera filosofia è allora per Nietzsche quella che pone in questione i valori, che si presentano come principi, smontandoli per ricondurli alle prospettive delle valutazioni e dei giudizi da cui si sono originati.

La gerarchia tra i valori non si radica nel mondo delle idee e nemmeno nella Legge della ragione, ma è appunto "immorale", "esattamente come ogni altra cosa sulla terra". Il primo obiettivo è dunque quello di ricondurre la morale "sovranaturale" alla sua natura. Ma non nel modo del "naturalismo moralistico", tanto degli inglesi quanto degli illuministi come Rousseau.¹³ Essi, infatti, hanno un'idea normativa di natura, nella quale rimane impressa la dicotomia morale, e ostile alla vita, di bene e male.

Pertanto la prima regola della "filosofia del martello" consisterà nello sbarazzarsi della struttura di fondo della morale che, pur modificando i significati di bene e di male, rimane impigliata nella stessa polarità assiologica. "Manca la scienza e la coscienza delle capriole che il giudizio morale ha già compiuto; di quante volte in realtà il 'male' sia stato ribattezzato 'bene'."¹⁴

La vera radice della natura immorale della morale si può dunque rintracciare, qualora si proceda a sbarazzarsi di ogni idealizzazione della natura. La natura di cui parlano le scienze e i filosofi illuministi non è un dato, non è un testo, ma "un riassetto [...] in senso ingenuamente umanitario",¹⁵ con il quale essi assecondano e vanno incontro ai sentimenti egualitari degli animali moderni. Ora, per portare a termine il compito di smascheramento della morale, occorre in primo luogo decostruire il concetto di natura,¹⁶ e per far questo, Nietzsche, come afferma in più luoghi, è deciso a "seguire il filo conduttore del corpo":

13 Si vedano su ciò i frammenti dell'autunno 1887 in Id., *Frammenti postumi*, 1887-1888, versione di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1971, 9 (130 e 131), pp. 65 sgg.

14 Id., *Frammenti postumi*, 1885-1887, cit., 2 (170): in questo caso cito da: Id., *La volontà di potenza*. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche, Bompiani, Milano 1992, p. 152.

15 Id., *Al di là del bene e del male*, cit., p. 27.

16 Ci porterebbe troppo lontano soffermarci sull'idea di natura in Nietzsche. È comunque una questione fondamentale che a mio avviso è di recente ritornata al centro degli studi nietzscheani. Si vedano su ciò almeno B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Puf, Paris 2001; G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 e V. Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York 2009.

"Alimentazione, luogo, clima, svaghi [...]," leggiamo, per esempio, in *Ecce Homo*, "sono inconcepibilmente più importanti di tutto ciò che finora è stato considerato importante. Proprio da qui bisogna cominciare per cambiare tutte le proprie nozioni".¹⁷

Capire come i giudizi sul bene e sul male si radichino nel corpo, o meglio - potremmo dire - comprendere il modo in cui l'energia di questo corpo, la volontà di potenza che gli è sottesa, sia vissuta, espressa e agita: è questo il compito dell'indagine morale nietzscheana. Egli scopre così che la gerarchia tra i valori è una gerarchia che mette ordine tra le percezioni delle forze, attive e reattive. Se le forze, infatti, non fossero state inibite, se avessero potuto fluire liberamente, non ci sarebbe stato certo bisogno di dare luogo alla dicotomia di bene e male. Tutto ciò che in un corpo è sano si esprime in istinti di difesa, ma soprattutto di offesa. "Il vero istinto della salute" è dunque una forza attiva¹⁸ che nulla sa di contrapposizioni morali.

Il contrasto originario, che Nietzsche ci esorta più volte a non interpretare in senso simbolico, è infatti quello tra buono e cattivo: un contrasto che esprime una collocazione fisica delle forze. Come ci suggerisce Foucault, per il filosofo tedesco "buono" è la prospettiva di tutto ciò che dall'alto scende e "cattivo" la prospettiva di tutto ciò che dal basso vuole salire.

"Buono" è la prospettiva di chi ha la possibilità effettiva di porsi in una determinata posizione rispetto allo spazio e agli occupanti di quello spazio.¹⁹

17 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit. "Quelle che finora l'umanità ha considerato cose serie, non sono neppure delle realtà, sono semplici prodotti dell'immaginazione, o più esattamente menzogne che derivano dai cattivi istinti di nature malate, dannose nel senso più profondo - tutti i concetti di 'Dio', 'anima', 'virtù', 'peccato', 'al di là', 'verità', 'vita eterna'... Ma in essi si è cercata la grandezza della natura umana, la sua divinità... Tutti i problemi della politica, dell'ordine sociale, dell'educazione sono stati falsati alla radice per il fatto che si sono presi per grandi uomini gli uomini più dannosi - e che si è imparato a disprezzare le 'piccole cose', che sono poi le faccende fondamentali della vita..." (pp. 52-53).

18 Ivi, p. 26.

19 Si veda l'intramontabile saggio di M. Foucault, Nietzsche, la genealogia, la storia (1971), in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, ora in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.

Ha inizio da un "posizionamento", dal potersi porre a una certa "distanza", e da lì stabilire nomi e gerarchie. La narrazione è nota: il nome "buono" è imposto da coloro che, diritti, fieri, coraggiosi e "puri", forti del loro pathos della distanza, pongono se stessi come portatori di valore: "Il pathos della nobiltà e della distanza [...] il perdurante e dominante sentimento fondamentale e totale di una superiore schiatta egemonica, in rapporto a una schiatta inferiore, a un 'sotto' - è questa l'origine dell'opposizione tra 'buono' e 'cattivo'".²⁰

Chi afferma "Io sono buono" non si commisura a un metro di valutazione preesistente, ma ha la forza di definire, di affermare se stesso, nell'esatto momento in cui agisce. Come se fosse l'attività in sé a procurare energia, quell'energia affermativa che immediatamente si percepisce come "buona". All'origine, pertanto, l'Alto e il Basso, il Nobile e il Vile non sono né principi né valori: sono invece indicatori di differenti collocazioni, di diversi vettori di forze, dalle quali si compie il processo di valutazione.

In alcuni brani scritti tra il novembre 1887 e il marzo 1888, ora raccolti nei Frammenti postumi, Nietzsche sembra avallare l'ipotesi che per lui bene e male siano semplicemente il rispecchiamento del processo di indebolimento che subisce una costituzione sana e che l'elevazione del bene morale sia la risposta data dal corpo al processo di corruzione della salute. Più la forza vitale diminuisce più quel corpo dà risposte in termini di ideali. Egli sembra dunque derivare la scala dei valori dall'inversione di una gradazione che va dal "più di forza" fino a quel grado zero dove l'estenuazione prevale. In base a questa "caratterizzazione fisiologica degli idealisti", Nietzsche pare mettere a punto una sorta di tipologia umana, storica e culturale al tempo stesso, che si distingue internamente in base al criterio della "pienezza dei sensi".

²⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 15 sgg., ove leggiamo: "In tutte le lingue, le designazioni di 'buono' conducono sempre 'a un'identica metamorfosi concettuale': ovunque 'nobile' e 'aristocratico', nel senso di ceto sociale, costituiscono il concetto fondamentale da cui ha tratto necessariamente origine e sviluppo l'idea di 'buono' nel senso di 'un'anima aristocratica', nobile, nel senso di 'un'anima ben nata', di 'un'anima privilegiata': uno sviluppo che corre sempre parallelo a quell'altro, il quale finisce per far trapassare il concetto di 'volgare', 'plebeo', 'ignobile' in quello di 'cattivo'" (p. 17).

Il punto d'origine di tale genealogia, il "tipo supremo: l'ideale classico",²¹ rispecchia l'idea pagana dell'affermazione di sé da parte di un uomo che dispensa energie, perché percepisce la pienezza del mondo attraverso "la buona riuscita di tutti gli istinti principali".

"E qui si trova," appunta Nietzsche, "lo stile supremo: il grande stile." L'espressione della stessa "volontà di potenza, l'istinto più temuto".²² La natura, all'apice della sua ricchezza, si dà. Ed elargisce se stessa senza calcolo alcuno, spontaneamente. Erompe e dona, afferra e sprigiona, così come tutto ciò che è traboccante di gioia ed energia. Non ha bisogno di erigere ideali: la propria pienezza è in sé divina. Nietzsche passa poi a esaminare quelle "situazioni in cui il mondo viene visto più pallido, più vuoto, più sottile". Questo accade quando chi lo esperisce ha già perduto parte della forza dei sensi, ha indebolito la naturale pienezza degli istinti. A costui tocca pertanto evitare tutto ciò che è "brutale, immediato e animale". L'allontanamento dalla natura porta con sé la prudenza: un agire cauto e tiepido che si esprime nello "scegliere" e nel "calcolare". Tutto questo "ponderare" e "schivare" forgia "l'ideale anemico" ("il tipo saggio", "sacerdotale-virginale-ignaro"), quel tipo che dà avvio al processo di spiritualizzazione e di moralizzazione.²³ Grosso modo corrisponde all'uomo dello scetticismo, su cui si sofferma in molti luoghi: "Lo scetticismo è infatti l'espressione più spirituale di una certa condizione fisiologica che nel linguaggio comune va sotto il nome di astenia nervosa e costituzione malaticcia".²⁴ Quando, infine, la perversione degli istinti è all'apice, l'energia vitale spenta, allora il mondo viene sentito "come troppo assurdo, cattivo, povero, ingannevole". È così che esso diventa il regno del male.

Quando la volontà non riesce più a estrinsecarsi nell'azione, quando è incapace di affermare se stessa all'esterno, piuttosto che smettere di volere vuole che il mondo non sia più. Al contempo si proietta nell'ideale e lo definisce "bene". Il bene, insomma, è "ciò che è contro natura, contro i fatti, contro la logica".

21 Id., Frammenti postumi, 1887-1888, cit., 11 (138).

22 Ibid.

23 Ibid.

24 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 112-113.

Il nichilismo è prima di tutto un impoverimento del senso del mondo, la conseguenza di un dolore cui non si riesce più a far fronte in nessun modo. Qui "si prende e non si dà più".²⁵ L'apice del processo nichilistico è raggiunto quando nemmeno gli ideali bastano. In quella situazione, afferma Nietzsche, rimane soltanto il potere della negazione e della distruzione, "si nega e si distrugge". Partendo da una vita paga della sua forza, "il tipo pagano", in cui non si divinizza altro che questa massima pienezza della vita stessa, si passa a una "vita assottigliata" ("il tipo anemico") in cui si compie "una scelta delicata", per giungere infine alla negazione stessa della vita. Se il primo passo consiste nell'idealizzare il disprezzo verso la vita, l'ultimo è agognarne la distruzione.²⁶ Se all'inizio vi è il Sì della pienezza dei sensi, della natura che benedice se stessa, alla fine vi è il No della contro-natura, a cui resta il potere di dire il suo Sì attraverso il No della distruzione.

Quando si inizia a percepire il mondo come minaccioso, ecco all'opera la strategia del diniego, la quale proietta nell'ideale tutto ciò che è debole e contronatura. È il momento in cui entra in scena nella vita umana il potere della negazione, quel potere che prende il nome di "risentimento". Come suggerisce Deleuze, a commento della *Genealogia della morale* nietzscheana,²⁷ la deduzione da cui prende le mosse l'ideale è la seguente: "Tu sei cattivo dunque io sono buono". Ma tutto è cambiato. Il negativo è entrato nella premessa e contiene l'essenziale. L'uomo "contronatura" postula un non-io come punto di partenza, al fine di poter porre successivamente se stesso come contrapposizione. "Mentre ogni morale aristocratica," ricordiamolo, "germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli 'schiavi' dice fin dal principio no a un 'di fuori', a 'un altro', a un 'non-io': e questo no è la sua azione creatrice."²⁸

25 Id., *Frammenti postumi*, 1887-1888, cit., 11 (138).

26 Ibid. In questo ordine di successione, il "tipo cristiano" è la forma intermedia tra il secondo e il terzo tipo, "che predomina ora in questa ora in quella forma".

27 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia, e altri testi* (1962), Einaudi, Torino 2002.

28 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit.

Insomma, quando la vita è troppo debole, quando non ha la forza per affermarsi e giustificarsi da sola attraverso l'azione, essa avverte il sentimento della propria debolezza e re-agisce, non attraverso un'azione, ma operando un rovesciamento dei termini in una tavola dei valori. Una tavola da cui derivare giudizi, le armi con cui combattono e si difendono i deboli. La morale degli schiavi, a differenza dell'ethos aristocratico, ha dunque bisogno per potersi attivare di un mondo esteriore e opposto. Ecco come l'antagonismo delle posizioni, delle diverse quantità di forze, viene canalizzato in una lotta dualistica tra valori opposti. Il male, certo, non è una sostanza metafisica, ma non è nemmeno un dato inerente alla realtà. È un problema posto da una determinata prospettiva umana, non quella della Legge che rimprovera alla ragione l'uso perverso che può fare di se stessa.

È invece la parola della passione, della passione di coloro che, inadatti alla durezza della vita naturale, erigono a ideale, a virtù, a dover essere, un desiderio. Il desiderio di rovesciare quella sofferenza senza scopo che l'essere della forza produce in loro. Ecco allora come entrerebbe il male nel mondo. Ecco in che modo si intreccerebbero, secondo Nietzsche, nichilismo, potere e male.

In definitiva, l'opposizione bene-male può ridursi all'inversione di una polarità fisica originaria. Salute-malattia, forza-debolezza, sarebbero dunque le "vere" opposizioni, in quanto radicate nel corpo, alle quali è successivamente stato impresso il marchio contronatura e mendace della gerarchia morale. Come si è in parte visto e come sappiamo, Friedrich Nietzsche ha certo dato spazio nella sua opera a quella distinzione tra sano e malato che si snoda in una lunga serie di opposizioni, quali forte-debole, aggressivo-vendicativo, attivo-passivo. Se questo fosse tutto quanto ha da dire, la sua mossa sarebbe semplice, nel senso di speculare e contraria a quella della "menzogna metafisica". Per cogliere il significato del bene e del male, scioglierne il fraintendimento e mostrarne l'impostura, gli basterebbe denunciare la trasformazione e la corruzione di quella dicotomia "originaria". In tale prospettiva sarebbe altrettanto facile interpretare la volontà della filosofia nietzscheana di andare "al di là del bene e del male". Nietzsche sarebbe l'autore maledetto che riabilita il male, in nome di un bene che il suo nichilismo attivo e blasfemo ritiene tale. È questa, infatti, l'interpretazione che spesso è stata data, per esempio dai molti

oppositori di Nietzsche in nome della difesa dei valori morali. Ed è strutturalmente la stessa lettura, anche se con valutazione opposta, intrapresa da coloro che attraverso Nietzsche volevano riproporre una morale degli eroi. Molti interpreti politici del filosofo, soprattutto nazionalisti accaniti e nazisti, si faranno portavoce della realizzazione dell'oltrepassamento nietzscheano, tentando di riscattare dal male quel bene così a lungo soffocato dalla storia. I "lettori" nazionalsocialisti, come avremo occasione di vedere, riabiliteranno a valore supremo, a bene, la volontà di potenza, intendendola come il dominio dei forti sui deboli, immettendo così Nietzsche a pieno titolo in un quadro oppositivo e dicotomico. Tutto si è giocato, ovviamente, intorno al significato dato alla Wille zur Macht, racchiuso nei saggi successivi allo Zarathustra.²⁹ Certo, se la "volontà di potenza", da riaffermare e riscattare, è una necessaria volontà di dominio dei forti sui deboli, le tesi di Nietzsche si prestano facilmente a diventare un'agenda di valori che il potere politico ha il dovere di affermare. Il Superuomo sarebbe così colui che senza false inibizioni opera la trasvalutazione del bene e del male dal punto di vista della forza e del potere.

Ma anche qualora si interpreti la "volontà di potenza" come quell'istinto di libertà, mortificato dalla colpa, a cui bisogna tornare per ridare senso e gioia alla vita, il pericolo di una lettura dualistica non è scongiurato.³⁰ Si tratta in ogni caso, come si diceva prima, di una contromossa semplice che si limita a ribaltare la lunga serie delle opposizioni: verità-menzogna, salute-malattia, natura-contronatura.

29 Id., Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno (1883-1885), Adelphi, Milano 1979. Mi riferisco soprattutto ad *Al di là del bene e del male*, a *Genealogia della morale* e ai *Frammenti postumi*, a quei passi, cioè, che introducono e trattano la nozione di Wille zur Macht.

30 Mi riferisco, assai genericamente e in maniera inevitabilmente imprecisa, alle letture che, per salvare Nietzsche dalle interpretazioni fasciste, ne semplificano "libertariamente" il pensiero. Interpretazioni, queste, che prendono le mosse dalla grande lettura di Georges Bataille; si veda G. Bataille, *Su Nietzsche* (1945), se, Milano 1994 (si veda anche l'interessante postfazione al volume di Maurice Blanchot). Per una mappatura della "sinistra" nietzscheana, si veda J. Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione* (2004), Odradek, Roma 2009.

Come se la filosofia che predica la volontà di potenza istruisse un processo alla bontà, per riparare ai danni che questa supposta virtù ha cagionato alla salute del genere umano. Nietzsche combatterebbe - secondo questa versione - il pericolo, il germe, il veleno, il narcotico, racchiusi nella seduzione di quegli ideali che compromettono gravemente l'avvenire.

Anche in questo caso, non pochi passaggi legittimano l'interpretazione per cui tutti quei valori che ruotano intorno a ciò che si è chiamato bene sarebbero in realtà la costellazione di un autentico male: quel male della negazione che ha estenuato la vita. La nuova morale, insomma, eleverebbe a Bene supremo "la Grande Salute", interpretata come l'istinto vitale e potente da cui scaturirebbe la virtù di una sorta di "sublime malvagità",³¹ vale a dire l'insieme delle tendenze animali finalmente riabilite. Nietzsche cercherebbe dunque il riscatto di tutte quelle pulsioni su cui la dicotomia troppo umana di bene e male ha gettato la sua maledizione: "Troppo a lungo l'uomo ha considerato con un 'cattivo sguardo' le sue tendenze naturali, cosicché queste hanno finito per congiungersi strettamente in lui con la 'cattiva coscienza' ". È possibile - si chiede infatti Nietzsche - un movimento opposto? È possibile cioè restituire all'uomo cattivo la buona coscienza? Il Bene sarebbe quindi l'insieme di tutti gli istinti della libertà che, a partire dalla filosofia greca passando per il Cristianesimo fino all'infiacchita epoca moderna, sono stati mortificati: forza, crescita, impossessamento dell'altro da sé. E, insieme a essi, la crudeltà. "Veder soffrir fa bene, cagionar la sofferenza ancora meglio - è questa una dura sentenza [...]. Senza crudeltà non vi è festa; così insegna la più antica, la più lunga storia dell'uomo - e anche nella pena vi è tanta aria di festa."³² Non solo perché spesso riceviamo tanta dolcezza, tanto voluttuoso piacere, dall'ingrediente della crudeltà,³³ ma anche perché - spesso Nietzsche lo ripete - un'umanità ignara della vergogna della crudeltà poteva condurre la sua vita sulla terra in maniera più serena, meno cupa.

31 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 77 sgg.

32 Ivi, p. 50.

33 Cfr. Id., *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 138-139. istinti, pulsioni e loro destini: nietzsche e freud

Come se l'innocenza e la gioia dell'animale, che ora producono ripugnanza, potessero corrispondere a una sorta di paradiso terrestre perduto a cui fare ritorno.

È innegabile che nei testi nietzscheani la prospettiva sul male sia complessa al punto da rendere legittimo anche questo primo tipo di lettura.

Quella tradizione che ha mortificato tutti gli istinti di libertà, vitalità e forza dell'animale-uomo pre-storico (precivilizzato) è senz'altro per Nietzsche colpevole. E la liberazione degli istinti avviliti potrebbe dunque valere come quell'evento della libertà che restituisce la parola e l'innocenza a tutto ciò che il nichilismo ha sacrificato. In questo senso, l'"uomo dell'avvenire", l'"oltre-uomo", sarebbe salutato da Nietzsche come colui che redimerà tanto dall'ideale quanto da ciò che da esso è germogliato: il "grande disgusto", la volontà di nulla. E se poi questo "anticristo" fosse Nietzsche stesso, il filosofo diventerebbe il paladino di un bene che ancora una volta si legittimerebbe per la sua forza di sconfiggere il nulla.³⁴ Non sono state poche, come già detto, le letture novecentesche che hanno interpretato Nietzsche in questo modo, forzandolo nelle morsa di un pensiero dualistico.

Altro sarebbe invece il significato dell'"al di là" come passaggio verso l'innocenza del divenire. Riuscire a pensare secondo quella dimensione dove tutto innocentemente accade e si trasforma, accedere a quella percezione della realtà in cui la volontà di potenza non è la volontà su un oggetto, ma l'estrinsecazione dell'energia vitale, vorrebbe dire, infatti, collocarsi in quella prospettiva in cui i giudizi morali non servono più.

Perché l'essere sarebbe soltanto l'incessante gioco di un rapporto differenziale tra forze che costantemente si compongono e scompongono.

Nessuna misura che le trascende, dunque, nessuna gerarchia imposta dall'alto: per questo bene e male sarebbero insensati.

³⁴ Per tutti, si veda Id., *Genealogia della morale*, cit., p. 78, dove leggiamo: "Quest'uomo dell'avvenire che ci redimerà tanto dall'ideale perdurato sinora quanto da ciò che dovette germogliare da esso, dal grande disgusto, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco di campane del mezzodì e della grande decisione, il quale nuovamente affranca la volontà, restituisce la terra alla sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di dio e del nulla - dovrà un giorno venire".

Questa interpretazione, di cui la geniale lettura deleuziana è sicuramente tra le più rappresentative,³⁵ non mette tuttavia in ombra quella potente istanza etica che in Nietzsche continua ad agire, anche se al di là di una morale del dovere, metafisica e cristiana? Non riduce la profonda percezione nietzscheana della complessità del reale? La sua consapevolezza che ogni processo di soggettivazione è messo in moto proprio dalla percezione di una differenza, di una negatività che impone il giudizio? E che, pertanto, finché ci sarà riflessione critica ci sarà, come suo stesso a priori, la possibilità di distinguere tra ciò che riteniamo bene e ciò che riteniamo male, qualsiasi siano i nomi che utilizzeremo per la polarità in questione?

È vero, il grande sforzo filosofico di Nietzsche è, come dice Deleuze, riuscire a pensare "il molteplice come la manifestazione dell'uno", "il divenire come l'affermazione dell'Essere", il "ritornare come l'essere del divenire stesso" per cui "l'Unico deve affermarsi nella generazione e nella distruzione". Nietzsche vuole riuscire, come Eraclito, a guardare in profondità nel gioco delle forze "senza vedere nel molteplice il castigo".

Ma Nietzsche sa anche, come il Kirillov dostoevskiano, che ci si può attenere a quell'idea "per non più di cinque secondi", per sopportarla "per dieci secondi, bisognerebbe trasformarsi fisicamente". Ci si trasforma, appunto, scomparendo o impazzendo, oppure inevitabilmente il potere del negativo ritorna e con esso il giudizio.

2. Interiorità del male (Nietzsche continua)

Non dobbiamo, anche riguardo la questione del male, prestare un ascolto più attento alle sue parole e alla loro ambivalenza?³⁶ Il ruolo della crudeltà, della violenza e della sofferenza non vanno contestualizzati in maniera più articolata? Sicuramente Nietzsche ci sta dicendo che il nostro modo di guardare alla crudeltà è così distorto dalla "cattiva coscienza" e dai pregiudizi morali, da non riuscire più a vedere quanta violenza si è nascosta in quel processo che ha portato alla nostra condanna della crudeltà.

³⁵ Si veda G. Deleuze, Nietzsche e la filosofia, cit.

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Quanta crudeltà, e quanto piacere per quella stessa crudeltà, sono sottesi nel percorso che ha incivilito l'uomo, per cui anche "l'imperativo categorico puzza di crudeltà". Vi è sempre violenza, in ogni tipo di negazione dei sensi: vi è violenza nella conoscenza, nel trascendimento dell'apparenza, nel voler padroneggiare il molteplice, nel ridurre il nuovo all'antico, nel semplificare il multiforme, nell'ignorare la contraddizione.

Ma ci sta contestualmente avvertendo che non basta togliere di mezzo la pia menzogna, la falsa promessa con cui il Cristianesimo e il suo potere pastorale hanno catturato, e portato nella loro orbita, tutti coloro che non potevano dire di sì alla vita. Nietzsche non è interessato a una nuova costruzione storica teleologica, fosse anche sotto le vesti di un'anti-teodicea. E tantomeno vuole condurre un'accurata ricostruzione storica. Utilizza le sue fonti "antiquarie" per tessere la trama di una "storia critica" che smonti una bimillenaria "storia monumentale".³⁷ Le coppie antitetiche di valori "buono e cattivo", da una parte, "bene e male", dall'altra, hanno sostenuto sulla terra una terribile lotta durante i millenni.

Per quanto possa essere certo che da un pezzo la seconda ha prevalso sulla prima, "ancor oggi non mancano luoghi in cui si continua con esito incerto a combattere questa battaglia".³⁸ Una battaglia che porta i tratti permanenti di un conflitto tra due impulsi diversi di cui si nutre la storia.³⁹

La genealogia nietzscheana, è ora di chiarirlo, non si rivolge al passato.

Se a un primo sguardo Nietzsche sembrerebbe voler tornare a una "nobile e aristocratica" posizione originaria, egli in realtà sta suggerendo un'altra cosa. Ci sta dicendo che la questione del male, e con essa il problema della sofferenza, è consustanziale alla nascita stessa della soggettività.

36 Si veda anche R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche* (1982), Quodlibet, Macerata 2000.

37 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia* (1874), Adelphi, Milano 1974.

38 Id., *Genealogia della morale*, cit., p. 37.

39 Ivi, pp. 38-39.

Non bisogna dimenticare la vis polemica del filosofo che, mentre condanna i prodotti del risentimento, non può fare a meno di riconoscere che senza risentimento, senza il suo movimento di interiorizzazione, non ci sarebbe il soggetto. Senza quella negazione nei confronti di una vita che afferma irriguardosamente e crudelmente se stessa, non avremmo conosciuto la consapevolezza di sé come noi l'abbiamo conosciuta. Non c'era coscienza, nel cosiddetto periodo "preistorico". Un'azione non veniva valutata a partire dall'intenzione dell'attore. Un'azione veniva giudicata soltanto dalle sue conseguenze: "Era la forza retroattiva del successo che guidava gli uomini a pensare bene o male di un'azione [...]. Poi pian piano, la fede nell'origine: quale cambiamento di prospettiva".⁴⁰ Lo sguardo immoralista di Nietzsche non può fare a meno di notare che tutto ciò ha prodotto contemporaneamente un grande affinamento di sensibilità.⁴¹

Le memorabili pagine della seconda sezione della *Genealogia della morale*⁴² ci raccontano di come un rapporto di potere asimmetrico, scavando un cuneo doloroso, arrivi a formare la coscienza. Ci restituiscono la dinamica di quel processo di interiorizzazione che sarà il luogo della psiche, dell'anima, dello spirito, della ragione, in una parola del soggetto.

Ed è impossibile non pensare a Freud, ma ancor più al modo in cui Foucault, partendo proprio da queste pagine, giungerà - come vedremo - a formulare l'intreccio tra assoggettamento e soggettivazione. Se allora, da una parte, il risentimento, come lo pensa Nietzsche, è qualcosa di torbido, di basso, codardo e volgare, esso tuttavia disegna il movimento attraverso cui soltanto si diventa soggetti. La domanda nietzscheana è nota: come nasce la "cattiva coscienza"? Come si è imposta "quella grave malattia" in balia della quale l'uomo è caduto sotto la pressione "della più radicale tra tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto"?⁴³ Altrettanto famosa è la risposta.

40 Id., *Al di là del bene e del male*, cit., p. 39.

41 Ivi, p. 163: "Dobbiamo agli ebrei (l'Europa deve agli ebrei) qualcosa che ha a che fare col meglio e col peggio. Il grande stile della morale, la terribilità e la maestà di esigenze infinite, di infiniti significati, il romanticismo e la sublimità delle problematiche morali. La parte più attraente dei giochi cromatici e delle seduzioni della vita. Una certa raffinatissima arte".

42 Id., *Genealogia della morale*, cit., pp. 41 sgg.

43 Ivi, pp. 66 sgg.

Non diversamente da quello che deve essere accaduto agli animali acquatici, quando furono costretti a diventare terrestri oppure a morire, "si compì la sorte di questi semianimali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, al vagabondaggio, all'avventura - a un tratto tutti i loro istinti furono svalutati e divelti". Da qui, il senso di inadeguatezza, di disorientamento. Privati degli istinti regolativi, "erano ridotti, questi infelici, a pensare, dedurre, calcolare, combinare cause ed effetti". Dovettero insomma ricorrere alla loro "coscienza", al loro più miserevole organo, quello più esposto all'errore. "Credo non ci sia mai stato sulla terra un tale senso di miseria," così continua la suggestiva prosa nietzscheana, "un tale plumbeo disagio - e intanto quegli antichi istinti non avevano cessato tutta un tratto di porre le loro esigenze! Solo che difficilmente e di rado era possibile dar loro soddisfacimento."⁴⁴ Essi dovettero cercarsi nuovi e per così dire sotterranei appagamenti.

Ecco come si mette in moto il fenomeno della *Verinnerlichung*, grazie al quale l'essere umano ha acquisito il suo tratto caratteristico di animale pensante: "Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno si rivolgono all'interno - questa è quella che io chiamo interiorizzazione dell'uomo: in tal modo soltanto si sviluppa quella che più tardi verrà chiamata la sua 'anima'. L'intero mondo interiore, originariamente sottile come fosse teso tra due epidermidi, si è stemperato e dischiuso; ha acquistato profondità, latitudine, altezza a misura che è stato impedito lo sfogo dell'uomo all'esterno".⁴⁵ Potremmo dire che qui, anche in Nietzsche, il negativo trova un suo impiego positivo.

Ma, a differenza della dialettica, non esiste un luogo della sintesi. Si dà, invece, un equilibrio precario delle forze, sempre esposto al pericolo di sbilanciarsi in un accumulo velenoso. Intrappolate in un circolo vizioso di odio verso sé, di auto-lacerazione e di tortura, le forze trovano spazio all'esterno solo nella modalità immateriale dei giudizi di valore. Così è infatti nata l'antitesi tra bene e male, che ora Nietzsche ci mostra dall'interno e allo stato nascente.

La forza di una potenza esterna, come poteva essere ad esempio un'organizzazione politica, cerca dunque di tenere a freno gli antichi istinti di libertà dell'animale umano, deviandone l'espressione dirompente e selvaggia contro l'uomo stesso.

⁴⁴ Ivi, p. 67.

⁴⁵ Ibid.

L'inimicizia, la crudeltà, il piacere della persecuzione, dell'aggressione, della distruzione, pertanto, non scompaiono, ma si volgono contro i possessori stessi di tali istinti: ecco l'origine della "cattiva coscienza".⁴⁶ Sono davvero indimenticabili le immagini nietzscheane di un uomo che, in mancanza di nemici esterni e di resistenze, rinserrato nell'opprimente angustia della normalizzazione dei costumi, fa a brani se stesso e si perseguita. Un "animale che si vuole ammansire" e dà di cozzo alle sbarre della sua cella fino a coprirsi di piaghe [...], questo desioso e disperato prigioniero divenne l'inventore della 'cattiva coscienza' " ,⁴⁷ La volontà di aggredire pertanto non recede, soltanto si trasforma in desiderio di auto-aggressione: "Quella rintuzzata crudeltà dell'animale-uomo interiorizzato, ricacciato in se stesso, dell'incarcerato nello "Stato" ai fini dell'ammansimento", ha inventato la cattiva coscienza per poter continuare a cagionare dolore. "Essendo sbarrata la più naturale delle vie ha escogitato la cattiva coscienza." Su questa via, egli si è impadronito del presupposto religioso per spingere il proprio auto-martirio fino alla sua più orribile crudezza e sottigliezza. Un debito verso Dio: questo pensiero diventa per lui strumento di tortura.

"Afferra in Dio le antitesi estreme che riesce a trovare in rapporto ai suoi caratteristici e non riscattabili istinti animali come una colpa verso Dio [...] si tende nella contraddizione Dio e 'diavolo', ogni no che dice a se stesso, alla natura, alla naturalità, alla realtà del suo essere, lo proietta fuori di sé come un sì, come qualcosa d'esistente, di corporeo, di reale, come Dio, come santità d'Iddio, come tribunale d'Iddio, come patibolo d'Iddio, come al di là, come eternità, come strazio senza fine."⁴⁸

Così nasce e agisce, in ciascuno, l'antinomia tra bene e male. Essa non ha una realtà al di fuori dell'io. Ecco la radice di ogni nostra propensione dualistica: il rifiuto da parte del soggetto di accettare come propria e ineliminabile la spinta all'aggressione, alla distruzione, alla negazione.

Così, l'esperienza di un conflitto interno, intenso e straziante, viene sedata solo dalla possibilità di poter incolpare, odiare, rendere responsabile, qualcuno o qualcosa, anche la propria anima.

46 Ibid.

47 Ibid.

48 Ivi, p. 75.

L'idea di male è dunque l'esito di un doppio movimento, della dinamica di esteriorizzazione che segue a quel primo processo di interiorizzazione. Essa consiste nella proiezione in un fuori di qualcosa che invece abita ormai strutturalmente l'interiorità del soggetto: una percezione dolorosa che non può e non riesce a esprimersi attraverso l'azione o la passione immediata.

In quello stesso torno di tempo, tra il novembre 1887 e il marzo 1888,⁴⁹ Nietzsche esprime nei termini più netti il suo giudizio sulla rovinosa menzogna in cui consiste tale dualismo. Essa ha portato a definire buono un uomo dimezzato: "L'uomo ricondotto alla sola metà costituita dalle sue buone qualità: in nessun caso egli deve recare danno, volerlo arrecare". "Si è cominciato col contrapporre tra loro 'bene' e 'male' e si ritiene ormai logico che il buono rifiuti e si opponga al 'male' fin nell'ultima radice, si crede con ciò di ritornare all'integrità, all'unità, alla forza e di porre termine alla propria anarchia e dissoluzione interna tra gli opposti istinti di valore."⁵⁰ Il "buono" si vede infatti accerchiato dal male, vede il male in ogni agire - così finisce con il ritenere la natura malvagia, gli uomini corrotti e la "bontà" una grazia. Non è così, tuttavia, che si cessa di odiare, di muovere guerra e di "agire per il no". L'oggettivazione all'esterno del contrasto fra il bene e il male, in realtà, moltiplica le occasioni di guerra e fa crescere la sfera di ciò che deve essere odiato.

Come intendere dunque l'Al di là del bene e del male alla luce della dinamica da cui nasce l'interiorità? Se da una parte, richiamandosi a una fisiologia e una psicologia della morale, ha smontato le pretese "sublimi" tanto di un "Soggetto trascendentale" quanto dello "Spirito assoluto", Nietzsche non lo ha fatto - lo si è detto - per riabilitare come bene una malvagità naturale sulla cui forza è caduta la scomunica dell'ideale. Friedrich Nietzsche non solo non è l'anticristo che benedice ciò che è stato maledetto e maledice ciò che è stato benedetto.

Non è nemmeno semplicemente il coraggioso demistificatore che riscopre la "parte maledetta". Nietzsche è soprattutto colui che muove guerra alla struttura stessa del dualismo. Una struttura che si origina nel soggetto, e con il soggetto, quale movimento duplice e contraddittorio, e della quale è stata fatta un'ipostasi.

49 Id., Frammenti postumi, 1887-1888, cit., 11 (296-297).

50 Ibid. (corsivo mio).

Sta attaccando il fondamento di tutte le "fedi" metafisiche: il dualismo stesso, la costruzione spirituale di un'opposizione frontale, di una polarità tra i valori. "La credenza fondamentale dei metafisici è la credenza nelle antitesi dei valori."⁵¹ Essa per Nietzsche è una formazione secondaria, reattiva, una valutazione a posteriori di una situazione, della situazione fattuale di differenze tra forze all'interno di quella datità primaria che è per lui il corpo.

In altri termini, se in Nietzsche è lecito continuare a parlare di male - lo vedremo meglio in seguito - esso ha a che fare - è la mia convinzione - con la debolezza di un essere che non sa reggere la propria differenza interna e che dunque separa le percezioni discordanti isolandole, dando loro una realtà oggettiva. Inventando, come spazio a sé stante, un'anima distinta dal corpo, la quale può credere di riuscire a espungere da sé, e proiettare all'esterno, tutto ciò che avverte come male. Così che una duplicità, o meglio, una dualità costitutiva delle forze, si trasforma in un regime di separazione dualistico. Figlio dell'impotenza, e di un'energia rintuzzata, il risentimento, sta ora distruggendo ciò che esso stesso ha costruito: Dio e la morale. Se non viene interrotto il circolo vizioso di proiezione all'esterno e di successiva distruzione, esso sfocia nel nichilismo ultimo, quel nichilismo passivo che sta portando l'Europa verso il nulla. Se il dualismo ha infatti consentito la scelta, e con essa l'esercizio della volontà, permettendo di dire no e di negare il dato, ora, consumatisi progressivamente gli oggetti da negare, la volontà sta compiendo l'ultimo e fatale passo di interiorizzazione. Sta diventando volontà di autodistruzione della vita. Dimostrazione ultima del fatto che l'animale umano, piuttosto che non volere, preferisce "volere il nulla".

3. Lo scandalo freudiano: la pulsione di morte

È stato detto che, all'interno di un'ipotetica storia del pensiero sul male, Marx sarebbe l'ultimo moderno.⁵² Nel senso, cioè, che sarebbe l'ultimo grande pensatore per il quale il male può trovare un rimedio nella storia.

⁵¹ Id., *Al di là del bene e del male*, cit., p. 8.

Questo allora vuol dire che Marx è forse l'ultimo grande filosofo per il quale il male ha una sua struttura oggettiva. La prospettiva che Nietzsche e Freud aprono, infatti, guarda a una diversa direzione. Non è mia intenzione ripercorrere per l'ennesima volta la storia della filosofia sub specie mali.

Mi interessa piuttosto appuntare una serie di passaggi in modo che funzionino come segnali, che aiutino a situare le coordinate entro cui la filosofia continentale del secolo scorso, per molti decenni, ha creduto di poter collocare una volta per tutte la questione del male. In questa sommaria mappatura, comunque lì si voglia leggere, Nietzsche e Freud, sulla scia ideale dello scrittore russo, rappresentano una tappa cruciale. Di contro alla prudenza kantiana che si ferma all'imperscrutabilità del male radicale, di fronte alla strategia hegeliana che lo riconduce al dialettico potere del negativo, con loro entra in scena di prepotenza la forza distruttiva che agisce al cuore della realtà umana, e trascina il concetto di male verso una ridefinizione profonda del proprio contenuto. Né peccato originario, né colpa morale, né stato d'indigenza ontologica, né sostanza autonoma, il male si configura come quell'insieme di forze che spingono inesorabilmente verso il nulla. L'eredità di Dostoevskij viene dunque raccolta, ma subisce per così dire una torsione fortemente secolarizzata.

Vorrei soffermarmi brevemente su alcuni passaggi dell'opera di Freud, su quegli aspetti che, se da una parte hanno attirato sul loro autore pesanti critiche "scientifiche", dall'altra hanno svolto un ruolo cruciale per la filosofia, tanto da dover essere inseriti in un'ipotetica storia dell'idea di male. A questo proposito, credo sia importante prendere sul serio il giudizio di Jacques Lacan, secondo il quale il disagio della civiltà è un'opera dedicata a "ripensare seriamente il problema del male".⁵³ Come se, grazie anche ai risultati della riflessione di Schopenhauer e di Nietzsche, la metapsicologia freudiana mettesse capo a una conclusione generale, in ultima istanza filosofica: il male non solo esiste, ma è un dato strutturale, non rimediabile, in quanto è il portato dell'onda rovinosa di una spinta pulsionale.

52 J.-L. Nancy, Considerazioni sul male, in F. Rella (a cura di). *Il Male*. Scritture sul male e sul dolore, Edizioni Pendragon, Bologna 2001, pp. 101-108.

53 J. Lacan, *Il seminario. Libro vii. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 1994, p. 131.

Una considerazione, questa, che il pensiero politico non ha tardato a tradurre nell'ipotesi dell'esistenza di una volontà di potere che non può essere che volontà di morte dell'altro.

È noto l'impatto che ebbe su Sigmund Freud la Prima guerra mondiale.

Come per molti altri grandi autori della prima metà del Novecento, il peso di questa ecatombe segna fortemente il pensiero del padre della psicoanalisi.⁵⁴ Già nello scritto *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*,⁵⁵ del 1915, la guerra - e con essa il "fatto bruto che gli uomini muoiono veramente e non più uno alla volta, ma in gran numero, spesso a decine di migliaia in un giorno solo" - gioca chiaramente, e anche per lui, il ruolo del trauma: quell'eccesso che fa breccia nelle difese che ci separano dall'aspetto spaventoso della realtà. In altri termini, la guerra, e la morte in massa che produce, manda in frantumi la percezione della normalità della vita, con le sue forme e le sue convenzioni. Come spiegare la brutalità, la distruttività, di individui che sembravano appartenere al contesto della più alta civilizzazione? Che cosa pensare - si chiede - di quel processo evolutivo che ritenevamo in grado di strappare, nell'uomo, "le tendenze malvagie" e sostituirle "sotto l'influsso dell'educazione e dell'ambiente civile" con "tendenze rivolte al bene"?⁵⁶

54 Per una panoramica dell'immaginario collettivo di quella generazione che ha riorientato il proprio pensiero a partire dal grande trauma della Prima guerra mondiale, si vedano almeno P. Fussell, *La grande guerra e la memoria moderna*, il Mulino, Bologna 1984; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996, in particolare pp. 123-176; S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, C. Ingrao, H. Rousso, *La violence de guerre. 1914-1945: approches comparées des deux conflits mondiaux*, Éd. complexe, Paris ihp, cnrs, Bruxelles-Paris 2002. Per una delle più lucide e tempestive analisi dell'esemplarità del Primo conflitto mondiale si veda: E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in Id., *Sämtliche Werke, Essays*, vol. vn, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, pp. 11-103.

55 S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in Id., // *disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 33-49; cfr. anche lo scritto Id., *Noi e la morte* (1915), a cura di R. Madera, Palomar, Bari 1993.

56 Id., *Considerazioni attuali sulla guerra*, cit., p. 41.

Da qui l'amara ammissione, foriera di conseguenze filosofiche significative, che "in realtà non esiste per nulla qualcosa come un'"estirpazione' del male". In termini psicologici, l'indagine mostra che l'essenza umana più profonda si radica negli impulsi istintuali di una natura elementare, impulsi che sono uguali in tutti gli uomini e che allo stesso modo mirano alla soddisfazione di determinati bisogni primari. In sé questi impulsi non sono né buoni né cattivi. Che diventino "buoni" o "malvagi", per la civiltà, dipende - sintetizzo brutalmente - dal delicato equilibrio che fattori interni o esterni giocano sull'ambivalenza pulsionale libidica del soggetto.

Il tono ancora distaccato e "dedito alla causa del sapere oggettivo" di questo scritto lascerà spazio nel giro di pochi anni a una considerazione sulla morte assai più vicina ai vertici della speculazione filosofica che al rigore dei trattati scientifici. Al di là del principio di piacere, pubblicato nel 1920, rappresenta infatti l'apice teoretico raggiunto da Freud, dal quale, pur nella sua difficile e controversa ricezione,⁵⁷ non prese mai le distanze.

Analizzando i sogni di alcuni pazienti affetti da nevrosi post-traumatica, Freud si introduce in una zona dell'esperienza umana non ancora esplorata, che nomina appunto "al di là del principio del piacere". È perviene alla consapevolezza di un altro equilibrio dell'apparato psichico. Fino a quel momento, è noto, Freud, non diversamente da quelli che Nietzsche chiamava gli "psicologi inglesi", individuava la dinamica psichica nella tendenza degli umani a evitare il dispiacere e ricercare il piacere. In questo senso, si può dire che il male nelle vicende umane poteva essere visto come un effetto collaterale, una "unintended consequence" di una eccessiva ricerca del piacere. Ma il demone della guerra, possiamo dire, lo porta a infliggere un altro duro colpo all'orgoglio umanistico della soggettività filosofica. Già con la "prima topica", l'inconscio detronizzava la sovranità dell'Io della ragione. Ora, ciò che la guerra gli svela di quell'inconscio⁵⁸ è il potere assoluto che detiene la morte.

57 Id., *Al di là del principio di piacere* (1920), Boringhieri, Torino 1975; Freud aveva anticipato egli stesso le critiche al suo saggio, difendendosi dall'obiezione che esso sarebbe stato scritto sull'onda dei lutti personali. Nel gennaio del 1920, a pochi giorni di distanza, erano infatti morti il suo grande e generoso amico Anton von Freund e la figlia prediletta Sophie.

58 Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, in particolare pp. 291-303.

Una forza attiva che conduce l'inventore della psicoanalisi a fare proprio e arricchire quello che ho definito il "paradigma Dostoevskij".

L'analisi dei reduci e dei sopravvissuti, con le loro "nevrosi traumatiche di guerra", rappresenta per lui l'evidenza di come gli esseri umani non solo non fuggano il dolore, ma vogliano addirittura ricercarlo. Desiderano cioè ripetere quelle stesse esperienze che li hanno fatti ammalare. A riprova del fatto che, in alcuni casi, l'istinto di auto-conservazione abdichi del tutto alla sua funzione. L'istinto sessuale non basta più a spiegare l'ordito complicato delle pulsioni che presiedono a certi comportamenti apparentemente incomprensibili. "Le manifestazioni della coazione a ripetere," così scrive Freud per introdurre la sua sconvolgente scoperta, "rivelano un alto grado di pulsionalità e quando sono in contrasto col principio del piacere possono far pensare alla presenza di una 'forza demoniaca'."59

L'esperienza clinica dei traumi complica pertanto l'immagine dell'inconscio, il quale non è più riducibile alla zona oscura del desiderio rimosso. È qualcosa che si situa al di là del desiderio stesso, al di là della ricerca di soddisfacimento tramite una meta e un oggetto. E sembra diventare il luogo di una spinta pulsionale pura, che pare non avere altri obiettivi che la morte. Come se, contraddicendo ogni ragionevole logica edonistica e razionale, gli uomini, in alcune situazioni, aspirassero soltanto a inabissarsi nel male.

Ecco perché qui Freud parla di "forza demoniaca". Quasi fosse il segno della presenza ineludibile di una spinta verso la distruzione, che impone, ricorsivamente, comportamenti rovinosi. È dunque tale potenza del nulla che nel linguaggio della dinamica energetica freudiana prende il nome di "pulsione di morte". Essa scompagina la distinzione, ritenuta valida fino a poco tempo prima, tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io, tra principio di piacere e principio di realtà. Dopo lunghe digressioni sulle dinamiche delle particelle elementari, sulla spinta verso il ritorno all'inorganico dei primi aggregati cellulari, tra esitazioni e reticenze, Freud, finalmente, in una nota conclusiva, enuncia la sua scoperta: "Siamo venuti a conoscenza di che cosa siano le 'pulsioni sessuali' [...].

59 S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 58.

Con l'ipotesi della libido narcisistica e l'estensione del concetto di libido alla singola cellula, la pulsione sessuale si è trasformata nell'Eros che cerca di spingere l'una verso l'altra le diverse parti della sostanza vivente e di tenerle unite; quelle che sono comunemente chiamate le pulsioni sessuali ci sono apparse come la parte di questo Eros che è indirizzata sull'oggetto. Le nostre speculazioni hanno suggerito che questo Eros operi fin dall'inizio della vita e intervenga come 'pulsione di vita' in contrasto con 'la pulsione di morte' sorta con il passaggio alla vita della sostanza inorganica. Queste speculazioni cercano di risolvere l'enigma della vita supponendo che queste due pulsioni abbiano lottato l'una contro l'altra fin dalle prime origini dell'esistenza".⁶⁰

La lotta tra queste due forze pare metterci di fronte a una sorta di conflitto cosmico. È Freud stesso ad ammettere che la battaglia tra pulsioni di vita e pulsioni di morte va oltre il campo della psiche umana.

L'istinto di morte esorbita dall'ambito limitato della soggettività, in quanto rappresenta la tendenza dell'organico a ritornare verso l'inorganico originario. Così come sconfina dalla dinamica psichica quella pulsione di vita che rappresenta la tendenza ad aggregare la sostanza vitale in unità sempre più grandi e complesse. Tuttavia, le due direzioni energetiche contrarie, ci dice Freud, non si trovano solitamente isolate, non sono rinvenibili allo stato "puro". Per quanto l'una possa prevalere sull'altra, per lo più noi le incontriamo intrecciate (*Vermischung*). Una ragione di più, questa, per constatare che eliminare il male è impossibile.⁶¹ Anzi, se si identifica la pulsione erotica, che tende ad aggregare e a unire, con il bene e la pulsione verso la disgregazione e l'inorganico con il male, pare concludere, si dovrà allora ammettere che la meta della vita non è il Bene, ma il Male, la distruzione, la morte.

⁶⁰ Ivi, p. 97.

⁶¹ Ricordiamo che la *Vermischung* non è soltanto fra i due impulsi di vita e di morte, ma sembra essere un'ambivalenza implicita in ognuno dei due impulsi. Così come l'eros è essenziale per erigere la civiltà, ma può anche essere dirompente e diventare distruttivo, allo stesso modo gli istinti di morte possono essere creativi. L'operare umano è una canalizzazione dell'aggressività, ma quando essa non può più manifestarsi in maniera creativa verso l'esterno, può trasformarsi in distruttività.

È la stessa conclusione a cui Freud giunge, ancora più cupamente, ne, il disagio della civiltà, del 1929, in un contesto fornito dalla discussione del sentimento religioso. Già in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*,⁶¹ la religione veniva vista come l'imposizione di un'uniforme modalità di protezione dalla sofferenza. Anche in saggi successivi, tra cui il testo del '29, viene presentata come una sorta di richiamo regressivo verso un delirio collettivo entro cui ci si ripara da quel male che da più parti ci circonda⁶³: il dolore che proviene dal corpo, destinato a disfarsi e a perire; il dolore che ci minaccia dall'esterno, dal mondo che può infierire con la sua potenza distruttiva; e, infine, il più duro da accettare, il dolore che ci viene dalle relazioni con i nostri simili. È una sofferenza, quest'ultima, che gli uomini si illudono di poter eliminare attraverso le norme morali, civili, politiche, ma che, in realtà, continua a incombere sulle loro vite con la stessa potenza delle minacce fisiche e naturali. Al corredo pulsionale dell'essere umano, infatti, bisogna attribuire una dose ineliminabile di aggressività. L'uomo non è per l'altro uomo soltanto un possibile oggetto sessuale o un eventuale aiuto. Ma "un invito a sfogare su di lui la propria aggressività, a sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, ad abusarne sessualmente senza il suo consenso [...] a umiliarlo, a farlo soffrire, a torturarlo e a ucciderlo".⁶⁴ Questa "crudele aggressività" non opera al fine di procurarsi vantaggi. Anzi è, di regola, in attesa di una provocazione, di una scusa. Si camuffa, mettendosi al servizio di qualche scopo che si sarebbe comunque potuto raggiungere con mezzi assai più benigni. Così, in circostanze che le sono propizie, come ad esempio nella massa dell'esercito in guerra, in battaglia, quando le forze che normalmente la inibiscono vengono meno, l'aggressività maligna si manifesta e "rivela nell'uomo una bestia selvaggia alla quale è estraneo il rispetto per la propria specie".⁶⁵

62 S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), Boringhieri, Torino 1980.

63 Id., *Il disagio della civiltà* (1929), in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 212 sgg.

64 Ivi, pp. 246-247.

65 Ivi, p. 247.

È illusorio pensare, come fa ad esempio il comunismo, di aver trovato in una diversa organizzazione sociale ed economica "la via di liberazione dal male". Non serve soddisfare i bisogni primari dell'uomo perché egli cessi di vedere nell'altro un nemico. Pur abolendo la proprietà privata, l'aggressività sfrutterà a suo vantaggio le differenze di potere e di prestigio. Insomma "nulla cambia nell'essenza dell'aggressione".⁶⁶ Nel testo del '29 è ormai ovvio che la crudeltà, la distruttività, il desiderio di provocare dolore non sono caratteristiche umane transitorie che dipendono da condizioni storico-sociali specifiche.

Al contrario, sono alcune condizioni storiche, modi efferati di organizzazione politica e sociale, a essere manifestazioni particolari del Todestrieb. I nostri impulsi più violenti e distruttivi coesistono con l'evoluzione stessa dei codici morali e delle proibizioni. È pericolosa l'illusione che questi argini di contenimento possano costituire ripari efficaci e definitivi. Se la coscienza - o meglio quello stato di angoscia che diventerà la coscienza - è essenziale per l'emergere della morale e dunque per il controllo degli impulsi malvagi, non ci sono garanzie che tale scudo non venga travolto dalla forza dirompente delle pulsioni. Come la storia dimostra, vi sono situazioni in cui la coscienza, come punto di fragile composizione ed equilibrio energetico delle forze, tracolla.

Questa convinzione è così radicata che Freud non solo ribadisce con ancora più forza espressiva il contrasto fra le due diverse pulsioni, ma rimprovera a se stesso, e ai suoi lavori precedenti, l'atteggiamento difensivo nei confronti di questa scoperta scandalosa.

Eppure, argomenta, i fenomeni del sadismo e del masochismo lo avevano già messo di fronte alla presenza di un impulso aggressivo accanto a quello erotico. Una negazione, il suo stesso atteggiamento, che lo ha distratto dall'urgente bisogno di riconoscere l'"ubiquità del male". Vale a dire, la necessità di ammettere la presenza pervasiva di un'aggressività non erotica che può esplodere in distruttività violenta: "Non riesco più a capire come potessimo trascurare l'ubiquità dell'impulso aggressivo e distruttivo non erotico, omettendo di assegnargli il posto dovuto nell'interpretazione della vita".⁶⁷

⁶⁶ Ivi, p. 248.

⁶⁷ Ivi, p. 255.

È questa stessa strategia di negazione, portata all'estremo, ad aver condotto il pensiero religioso e teologico a fare del male un'ipostasi.

Religione e teologia non hanno voluto e potuto ammettere, in quell'essere fatto da Dio a sua immagine e somiglianza, la presenza non solo dell'imperfezione, ma della possibilità della distruzione.⁶⁸ Non potendo tollerare la coesistenza di male e onnipotenza divina, ecco allora che il Diavolo diventa "un'ottima scappatoia per scagionare Dio". Il miglior escamotage per proiettare all'esterno il male. Alla so-stanzializzazione del male nel demonio, aggiunge Freud, corrisponde lo stesso gesto paranoico messo in atto dai nazisti nei confronti degli ebrei.⁶⁹ Quasi a ideale continuazione delle tesi espresse dal diavolo dostoevskiano che appare a Ivan Karamazov, anche Sigmund Freud si appella a Goethe e al suo Mefistofele. Nel Faust, egli trova un'anticipazione e una conferma di quella polarità tra Eros e Thanatos di cui ora finalmente è consapevole. Nel capolavoro goethiano, infatti, il principio del male non è l'avversario di ciò che è divino, santo e morale. È piuttosto la forza che si oppone alla natura: alla natura che crea, genera e moltiplica gli esseri. È insomma la vorticosa potenza della morte, nell'eterna lotta contro l'energia della vita. Sotto l'egida di questa perenne tensione si svolge il cammino della storia.

Il processo di incivilimento - conclude Freud - è, sì, un percorso che l'umanità compie grazie alla spinta di Eros, il quale porta ad aggregazioni progressive, sempre più organizzate e raffinate. Ma "al programma della civiltà si oppone la naturale pulsione aggressiva dell'uomo", l'ostilità di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno. Se la felicità non è mai stata raggiunta, anzi se il mondo civilizzato, nonostante il progresso, sembra come non mai sull'orlo di un nuovo collasso, è perché in esso ha continuato a operare quella pulsione contraria alla vita che è la pulsione di morte.

68 Cfr. Id., *Il disagio della civiltà*, cit., pp. 197-280.

69 "Il diavolo sarebbe un'ottima scappatoia per scagionare Dio, economicamente," aggiunge, "avrebbe la stessa funzione di scarico che viene fatta cadere sugli ebrei nel mondo degli ideali ariani": ivi, p. 255 (traduzione leggermente modificata).

Essa contrasta, con successo, la tenuta dei legami libidici: "la pulsione aggressiva" è figlia e massima rappresentante "della pulsione di morte che abbiamo trovato accanto a Eros e che ne condivide il dominio del mondo.

E ora mi sembra che il significato dell'evoluzione civile non sia più oscuro per noi. Indica la lotta tra Eros e Morte, tra pulsione di vita e pulsione di distruzione, come si attua nella specie umana. Questa lotta è il contenuto essenziale della vita e perciò l'evoluzione civile può definirsi in breve come la lotta per la vita della specie umana".⁷⁰

Il male non è dunque più un mistero per la psicoanalisi, che, con Freud, pretende di avere abbattuto, una volta per tutte, le fondamenta fittizie su cui filosofia e teologia lo avevano collocato. Non è, infatti, una privazione d'essere, non è un principio che si oppone alla bontà divina, non è un portato della caduta originaria. Ma non è nemmeno semplice egoismo o interesse personale spinto all'eccesso, né una negatività dialettica che come tale può essere "riparata" e riassorbita dal movimento dello spirito dell'umanità. È una condizione strutturale dell'essere che, a differenza del peccato, o della semplice negazione, nessun essere superiore, nessuna armonia finale, nessuno Spirito e nessuna società finalmente giusta, potrà mai estirpare.

Come è noto, l'enfasi freudiana sulla valenza "cosmica" della sua scoperta ha spinto molti interpreti a criticare la pulsione di morte e a ritenerla un'ipostasi che ha portato la psicoanalisi lontano dalle sobrie regioni del rigore scientifico, mentre ha consentito ad alcuni altri di arruolare l'ultimo Freud tra le fila di un autentico pensiero filosofico. Ne è un esempio emblematico un autore che all'idea di male ha dedicato una delle ricostruzioni più interessanti, Rudiger Safranski, il quale ha visto nella teoria del Todestrieb una sorta di versione secolarizzata della concezione gnostica della "creazione sbagliata".⁷¹

⁷⁰ Ivi, p. 257.

⁷¹ R. Safranski, *Il male: ovvero il dramma della libertà* (1997), Longanesi, Milano 2006, pp. 220 sgg. Sulla pulsione di morte come chiave ermeneutica della storia della civiltà, cfr. M. Plon, H. Rey-Flaud (a cura di), *La pulsion de mori en-tre psychanalyse et philosophie*, Édition Erès, Paris 2004, in particolare il saggio di B. Sichère, "Nous sommes déjà très suffisamment une civilisation de la haine", pp. 127-148.

Pur ammettendo che Freud non dogmatizza le proprie posizioni, Safranski è convinto che la teoria della pulsione di morte elimini la possibilità della libertà umana, di una libertà che può rivolgersi tanto al bene quanto al male. Insomma, secondo l'autore, nella lotta titanica tra pulsioni di vita e pulsioni di morte - una lotta che assume appunto le sembianze di un conflitto cosmico - le forze della distruzione sembrano ottenere la vittoria finale, di modo che la strada "sbagliata" che portava dalla pietra alla coscienza viene ripercorsa all'indietro: dalla coscienza alla pietra. Un'interpretazione, questa di Safranski, discutibile, ma sicuramente rappresentativa di un approccio ermeneutico abbastanza diffuso, per cui il Destruktionstrieb, la sua rovinosa corsa verso il nulla, sarebbe quella forza naturale e incontrastabile contro cui nulla può la libertà del soggetto.

Anche nel caso dell'indagine metapsicologica di Freud, come nella filosofia di Nietzsche, molti suoi contenuti possono essere, e sono stati, assunti secondo due modalità differenti. Seguire luna o l'altra prospettiva comporta una divaricazione di percorsi per il pensiero del male. Al pari di quanto accade con la volontà di potenza, anche per quanto riguarda la pulsione di morte si può sostenere che farne l'elemento necessario e irredimibile della vicenda storica dell'umanità significa darne una lettura per così dire semplice e unilaterale. Tuttavia, questo non solo ricalca uno dei più diffusi e convenzionali giudizi critici emessi sulle ultime opere freudiane, ma è anche la trappola in cui alla fine sono incappate alcune di quelle letture che hanno utilizzato la "scoperta" freudiana come strumento di un nuovo pensiero sul negativo. Non c'è dubbio, infatti, che il Todestrieb complichino ancora di più il già problematico rapporto tra psicoanalisi e libertà, tra un soggetto "non più padrone in casa propria" e la responsabilità delle sue azioni.

Ora, l'analisi freudiana, che a tutta prima può sembrare una ricaduta nel manicheismo, per cui le pulsioni di vita coincidono con le forze cosmiche del bene e le pulsioni di morte con quelle del male, in realtà può fornire argomenti per sferrare uno dei colpi più efficaci contro il dualismo stesso.

Certo, l'essere umano fa il male. Non è più possibile considerare la violenza distruttiva nei confronti del prossimo come la "conseguenza non intenzionale" di un individuo dominato dal principio del piacere. Essa è l'espressione di quella pulsione di morte che abita il soggetto, il

movimento di estroflessione di quel male che nessuna legge, nessuna autorità sarà mai in grado di estirpare. È vero, la considerazione freudiana ha un sapore tragico: nessun tipo di intervento, per quanto forte sia, potrà spegnere integralmente tale pulsione, nel senso che un residuo rimarrà comunque nei soggetti, pronto ad accendersi di nuovo come spinta alla ripetizione distruttiva e auto-distruttiva del male.⁷² E da tale prospettiva Freud emette il verdetto sull'andamento della civiltà.

Ma è un andamento unilineare, inevitabilmente proiettato verso la rovina, oppure è strutturalmente contraddittorio e, come tale, governabile?

Io credo che, proprio a partire dalla scoperta della pulsione di morte, in Freud si rafforzi l'ipotesi di un'istanza etica presente nella psicoanalisi: la funzione dell'ambivalenza. L'ambivalenza, è noto, in Freud non evoca semplicemente la complessità delle emozioni e la fluttuazione degli atteggiamenti. Essa comporta quella consapevolezza coraggiosa che sa mantenersi in un'opposizione entro cui affermazione e negazione sono simultanee e inseparabili.⁷³ In altri termini, significa accettare che non esiste, per l'Io, la possibilità di scegliere una volta per tutte il bene e cancellare il male. Non può massimizzare, per così dire, l'amore che crea legami pensando di annullare l'aggressività che distrugge. Uscire dall'ambivalenza significherebbe ricadere nell'attitudine dualistica. Essa, infatti, non è altro che la figurazione messa in atto da un potente meccanismo di difesa, attraverso cui ci si illude di poter separare l'odio dall'amore, il nemico dall'amico, il bene dal male. Perché, in ultima istanza, ci si illude di poter separare la vita dalla morte.

Da questo punto di vista, il lavoro di un'"etica dell'onestà" o di un'"etica della maturità"⁷⁴ si pone come umile e paziente riconoscimento soggettivo dell'ambivalenza, una posizione che costringe a decostruire sempre e di nuovo ogni concezione meramente separativa degli opposti.

72 Cfr. M. Recalcati, *Sull'odio*, Bruno Mondadori, Milano 2004; M. Recalcati, *Paranoia e ambivalenza*, in S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 258-287.

73 Cfr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, voce *Pulsion de mort*, in Idd., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Puf, Paris 2007.

74 *The Ethic of Honesty* è il titolo di un capitolo dell'intramontabile libro di P. Rieff, *Freud, the Mind of the Moralizer*, Viking, New York 1959; tr. it. *Freud moralista*, il Mulino, Bologna 1959.

Ci si salva dal male, potremmo dire, cercando di governare le opposizioni mantenendole, sforzandosi di non localizzare sempre nell'altro da sé il kakon dell'essere.

L'etica dell'onestà richiede dunque di non sopprimere l'ambivalenza in nome di una certezza delirante che dipana ogni ombra. In altre parole, più congrue alle nostre argomentazioni, richiede di non risolvere la dualità strutturale del soggetto in un regime dualistico che assolutizza ora luna ora l'altra delle due pulsioni. L'etica freudiana, così concepita, implicherebbe dunque la libertà: la libertà di mantenersi fermi nell'ambivalenza, di sostare in quello scomodo spazio percorso da vettori opposti, la forza di non ricompattare la divisione del soggetto in una rappresentazione unitaria, e pertanto paranoica,⁷⁵ della psiche. Il male è arginabile, dunque, se in primo luogo ci si astiene dalla negazione del negativo, se si impara a far fronte a quel diniego che costringe la realtà magmatica interna al soggetto a un movimento esplosivo e rovinoso di estroflessione, che fa esplodere nella furia della distruzione.

Vi è, non a caso, una potente analogia tra il "racconto" della nascita della cattiva coscienza e del risentimento in Nietzsche e la genealogia freudiana dell'odio. Se guardiamo a Pulsioni e loro destini,⁷⁶ del 1915 - uno scritto chiave nella cosiddetta svolta freudiana -, la dualità diventa un dato strutturale, la condizione stessa di possibilità dell'Io. Per spiegare il processo pulsionale, Freud si riferisce come ipotesi euristica a una condizione originaria, a una sorta di tempo dell'indifferenza in cui l'essere umano vive come se nulla esistesse fuori di sé. L'argomentazione freudiana assomiglia molto a una costruzione narrativa mitica, in cui la situazione di partenza, quell'"Io-realtà primordiale" che coincide con l'indistinzione dell'Uno, viene presentata come uno stato di quiete e unione assolute, al quale la nascita mette fine. L'altro da sé, quell'alterità che fa irruzione con il venire al mondo, viene percepito sotto forma di stimoli esterni, quelli piacevoli, che rispondono a ciò di cui l'Io ha bisogno, ma anche quelli spiacevoli, corrispondenti a oggetti che non è possibile assimilare:

⁷⁵ Sulla paranoia come desiderio dell'Uno, si veda M. Recalcati, *Paranoia e ambivalenza*, cit.

⁷⁶ S. Freud, *Pulsioni e loro destini* (1915), in Id., *Metapsicologia*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 27-52.

"Il mondo esterno si scinde ora per lui in una porzione piacevole che egli ha incorporato in sé, e in una restante porzione che gli è estranea".⁷⁷ Va comunque notato che questa esistenza autosufficiente dell'apparato psichico - ed è Freud stesso a indicarcelo - è una pura astrazione. Non esiste un Uno che precede il Due. La condizione umana di *Hilflosigkeit*, di "inermità" strutturale, dovuta alla costituzione del soggetto umano che viene al mondo già da sempre in uno stato di sradicamento, di spossessamento primordiale, ciò che più tardi Lacan chiamerà "mancanza a essere", pone fin da subito il soggetto in differimento da se stesso. L'"Io-realtà primordiale" incontra da subito l'altro, è già da sempre connesso all'alterità, in quanto mai riesce a schivare gli stimoli spiacevoli che contrastano con la tendenza all'inerzia della vita psichica. Così, inevitabilmente, una quota di eccitazione disturba strutturalmente la tendenza all'inerzia dell'apparato stesso. Si tratta della pulsione (*Trieb*), differente dall'istinto, una rappresentazione psicologica innata, la cui fonte è al confine tra il somatico e lo psichico. Ora, la volontà di ignorarla, da parte dell'Io, immancabilmente fallisce suscitando in lui, per reazione, un'ostilità pervasiva. Come se l'Io, impotente di fronte agli stimoli esterni che non riesce a padroneggiare, identificasse l'altro da sé con la minaccia.

Questa esteriorità irriducibile e non metabolizzabile dall'apparato psichico porrebbe dunque il soggetto in una strutturale insufficienza ontologica, foriera di uno stato di eccitazione che spingerebbe l'Io a ricercare un oggetto sul quale poter riversare la propria carica energetica.⁷⁸

Ecco come l'odio, quella pulsione aggressiva che può giungere alla distruzione dell'oggetto, accompagna il venire al mondo e sin dall'inizio struttura, per Freud, la soggettività. Per quanto la cultura cercherà di limitarne la portata, tale odio si dimostrerà ineliminabile. Esso non compare soltanto nei confronti di tutto ciò che fa intrusione nel narcisismo primitivo, ma anche più tardi, in maniera ricorrente, di fronte a ogni percezione di un'estraneità radicale. Il male, nel senso dell'aggressività potenzialmente distruttiva, per Freud, e del risentimento a fronte dell'insensatezza della sofferenza, per Nietzsche,

⁷⁷ Ivi, p. 48. :

⁷⁸ Si veda M. Recalcati, *Sull'odio*, cit., in particolare pp. 30 sgg.

finisce dunque per coincidere con la condizione di possibilità della soggettività stessa. Esso non è più la "ferita" di Dio, dello Spirito o della natura, ma viene scandagliato, potremmo dire, nella sua funzionalità fisiologica. Quel male che la teologia e la filosofia hanno cercato di collocare fuori dal soggetto, o in una anomalia che ne alterava la ragione, diventa per loro l'ospite inquietante, sì, ma permanente, della vita soggettiva. In questo senso, bisogna ammettere che Nietzsche e Freud riescono davvero ad andare "al di là del bene e del male", se intendiamo i due termini nel significato metafisico e morale che la filosofia aveva a essi attribuito fino a quel momento. Un "al di là" che è stato fatto oggetto di una dura condanna, o è stato invece assolutizzato nella sua portata dirompente e innovativa.

Tuttavia, come si è detto, la decostruzione della dicotomia tradizionale non mi sembra metta fine, in loro, al gioco delle valutazioni contrastanti che qualsiasi istanza etica porta con sé. Così, il giudizio puntualmente ritorna, e la condanna cadrà su quelle modalità con cui gli umani cercano di occultare e di negare il negativo. Ritorneremo più avanti sul ruolo che la critica alla negazione della negazione può avere nella configurazione di un nuovo paradigma di pensabilità del male. Per ora volgiamo velocemente lo sguardo sull'eredità che la pulsione di morte ha trasmesso, un'eredità che ha portato il "paradigma Dostoevskij" al suo limite estremo.

4. Oltre la morale e oltre il piacere: sulle tracce di Nietzsche e Freud

A partire dal "passo inaudito" compiuto in *Al di là del principio di piacere*, sono tante le piste lungo le quali la filosofia cerca di sondare gli abissi e le potenzialità del *Todestrieb*. In una memorabile interpretazione del capolavoro freudiano, Gilles Deleuze si chiedeva: Che cos'è l'istinto di morte?⁷⁹ e proponeva tre possibili risposte alternative. Se la questione centrale per Freud ha a che fare con qualcosa di cui il piacere non può dar conto, essa deve riferirsi - così argomentava - alla fondazione stessa di questo principio. In altri termini, si tratta di nominare la condizione di possibilità del legame tra una potenza che muove l'eccitazione e una potenza che tende a negarla;

tra una ripetizione che crea unità e una ripetizione che dissolve, cancella e uccide. Per il filosofo francese, questo intrico spiega la difficoltà dei testi del padre della psicoanalisi, nei quali troveremmo, a seconda del periodo e del contesto, indicazioni differenti.

Alcuni scritti presupporrebbero un'unica potenza che si ripete. Una sola potenza, a volte demoniaca, a volte benefica, la quale si esprime sia in Eros sia in Thanatos. Altri, invece, farebbero pensare a due nature qualitativamente distinte, delle quali una unisce e l'altra distrugge. Altri ancora tenderebbero a ridurre la differenza qualitativa a una differenza di ritmo e di estensione. Monismo, dualismo, ritmica: sarebbero insomma questi i tre modi in cui Freud tratta la questione. E forse, si potrebbe sostenere che questi tre approcci rappresentano le tre diverse modalità con cui è stata continuata l'eredità freudiana.

Ora, che si intenda la pulsione di morte in un senso o in un altro, non è senza conseguenze in riferimento al nostro problema. Per quanto la riflessione sull'argomento si sia sforzata di mantenere la complessità freudiana, spesso la lettura dualistica ha preso il sopravvento. E con essa il rischio dell'identificazione delle condizioni del male semplicemente con il desiderio di distruzione, anche nel caso in cui tale desiderio non sia stato affatto valutato da una prospettiva morale convenzionale. Anzi, se fosse consentito semplificare brutalmente, potremmo addirittura individuare la specificità di un tragitto teorico nella riabilitazione della capacità sovversiva del male. Pensiamo, per esempio, a Georges Bataille,⁸⁰ ma anche, più di recente, alla sociologia post-batailliana, da Jean Baudrillard a Jean-Pierre Dupuy,⁸¹ a un intero milieu culturale che, sotto il segno della scoperta di Nietzsche e Freud,

79 È il titolo del capitolo compreso in G. Deleuze, *Il freddo e il crudele* (1967), se, Milano 1996, pp. 125-133.

80 Tutta l'opera di Georges Bataille potrebbe essere riletta alla luce della forza liberatoria del male. Oltre alle opere letterarie, a partire da *Le Bleu du ciel* del 1935, si vedano soprattutto, Su Nietzsche, cit.; *La parte maledetta* (con *La nozione di dépense*) (1949), Bollati Boringhieri, Torino 2003; *L'erotismo* (1957), se, Milano 1986; *La letteratura e il male* (1957), se, Milano 1989.

81 Anche se definirli post-batailliani potrebbe sembrare forzato, parecchie delle opere dei due autori sembrano confermare e prolungare la riflessione sul male iniziata da Georges Bataille. Si veda per tutte, rispettivamente, J. Baudrillard, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi* (1990), SugarCo, Milano 1991; Id., *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male* (2004), Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; Id., *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris 2005; J.-P. Dupuy, *Avons-nous oublié le mal?*, Bayard, Paris 2002. In una direzione assai prossima si muovono anche M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Flammarion, Paris 2002 e B. Sichère, *Histoires du mal*, Grasset, Paris 1995.

riafferma la potenza non dialettica della negazione assoluta, tanto nella sua funzione conoscitiva quanto nella sua portata liberatoria.

Guardare senza schermi riparatori alla "parte maledetta" diventa il gesto autentico di ogni pensiero davvero libero, un pensiero in grado di metterci di fronte a quella profondità del reale e del male che la quotidianità, persa com'è dietro al simulacro e nella rincorsa dell'utile, costantemente nega.

È questa una delle assunzioni centrali della riflessione di Bataille che non mancherà di segnare profondamente il panorama filosofico francese successivo, da Lacan a Deleuze, per citare solo i pensatori più rappresentativi.

In quella sorta di manifesto filosofico sul male che sono i saggi compresi ne *La littérature et le mal*, troviamo scritto: "Il Male - una forma acuta del Male - [...] ha per noi, credo, valore sovrano. Tuttavia questa concezione non esige un'assenza di morale: essa esige piuttosto una 'iper-morale' ".⁸²

Insomma, per quanto la valutazione ne esca con segno contrario, il male rimane pensato in maniera per così dire dostoevskiana. Sì, perché anche nel caso di Bataille, il male non solo non è sinonimo di egoismo, non solo non si limita a provocare danno, non solo non ha per scopo l'acquisizione di un vantaggio. Ma è il male che agisce per il male, che sceglie ciò che intenzionalmente si oppone al bene. A quel bene che ora, qui, viene smascherato come ciò che in realtà non è niente di diverso dall'insieme dei beni, dall'interesse e dall'utile. Se allora il bene è l'insieme delle convenzioni, delle norme, delle leggi accettate dalla società, l'uomo per essere libero deve mettersi dalla parte del male. E per Bataille questo significa ancora una volta un'unica cosa: trasgressione, violazione, oltrepassamento dei limiti e dei vincoli. Solo il male, infatti, si traduce nell'atto di coraggio che rifiuta l'atteggiamento servile. Solo il male, "attrazione verso la morte", dunque, ci rende liberi.⁸³

Ciò che alcuni testi letterari riescono a dire, a differenza di una filosofia troppo devota alla ragione, è la verità di una pulsione di morte implicata in tutte le esperienze intense e autentiche della vita:

⁸² G. Bataille, *La letteratura e il male*, cit., p. 8.

⁸³ Ivi, p. 120.

dall'eros al sacro, dalla guerra al sacrificio, dalla rivoluzione alla dépense. Certa letteratura, insomma, riesce a parlarci della persistenza di quel male voluto da "un desiderio folle di libertà". Perché solo il male, "oggi", riesce a farci percepire l'infinito, quell'unità di soggetto e oggetto che in fondo è da sempre l'ossessione che anima la filosofia.⁸⁴ Niente meglio dell'opera di Sade, della sua ascesi verso il nulla, riesce per Bataille a farsi espressione di questa volontà di assoluto. L'opera del "divin marchese" - sulla scia della riscoperta dei surrealisti⁸⁵ - diventerà infatti il terreno per eccellenza su cui misurare la forza trasgressiva e rivoluzionaria del desiderio. La grandezza del marchese rinchiuso alla Bastiglia - che, pur avendo conosciuto sfrenatezza ed estasi, certo non ha eguagliato nell'azione i suoi eroi del male - consiste innanzitutto nella lucidità con cui ha analizzato quegli impulsi della negazione che quasi sempre vengono occultati.

Preceduto dagli scritti di Klossowski, di Blanchot e di Paulhan,⁸⁶ il saggio di Bataille sulla filosofia sadiana eccede di gran lunga una lettura storica e contestuale, consacrando "uno degli uomini più ribelli e più furiosi che abbiano mai parlato di ribellione e di furia"⁸⁷ a profeta dell'impulso rivoluzionario racchiuso nella pulsione di morte. Il piacere non si risolve in tutto quanto è benefico. Ciò che scatena l'impulso erotico è anche ciò che distrugge un essere, ciò che lo decompone in quanto essere definito perché lo spinge verso quell'infinito che è la morte. Così si raggiunge la verità secondo cui l'essere si dà a conoscere anche e soprattutto nel disordine e nell'eccesso. Ed è a questa verità del disordine e dell'eccesso che l'immaginazione di Sade dà figurazione estrema.

⁸⁴ Ivi, pp. 114-115.

⁸⁵ Nonostante le ambivalenze e le oscillazioni, si può dire che Bretón ed Éluard siano coloro che più significativamente riportano l'attenzione letteraria sul "divin marchese". Per una bibliografia ragionata ed esaustiva sulle diverse posizioni nei confronti dell'opera sadiana, dai surrealisti agli autori francesi degli anni settanta, rimando a V. Barba (a cura di). *Interpretazioni di Sade*, Savelli, Roma 1979.

⁸⁶ P. Klossowski, *Sade prossimo mio* (1947), se, Milano 2003; M. Blanchot, *Lautréamont e Sade* (1949), Dedalo, Bari 1975; J. Paulhan, *Le marquis de Sade et sa complice: ou les revanches de la pudeur*, Lilac, Paris 1951.

⁸⁷ G. Bataille, *La letteratura e il male*, cit., p. 99.

Quasi che con lui, grazie al testo batailliano, calcasse la scena francese il precursore del fantasma di Stavrogin, anch'egli, come quello, posseduto dalla "passione per una libertà impossibile". Per quanto ateo, ci dice Bataille, Sade non cessa nelle sue opere di sfidare Dio e, potremmo aggiungere, al pari dell'eroe nero de *I demoni*, si fa spirito di sperimentazione infinita arrivando a godere del sacrilegio stesso. L'opera dell'autore de *La philosophie dans le boudoir* non si limita dunque, come propendeva Klossowski, a proporre la fondazione dello Stato repubblicano sul delitto. Essa mira a dare legittimità filosofica all'"in sé e per sé della distruzione": distruzione di oggetti, di vittime e distruzione del distruttore.

Il suo messaggio è appunto una teologia rovesciata, in cui si annuncia la cattiva novella dell'"Essere-Supremo-in-Malvagità". In perpetua ricerca dell'assoluto, in guerra col "Bene che lo condannava", Sade pone al posto di Dio il Male, ovvero la "Natura nello stato furioso di movimento perpetuo".⁸⁸ Da qui si capisce, sembra concludere Bataille, il motivo per cui il tratto specifico dell'opera sadiana sia il rovesciamento. Sade deve rovesciare, intraprendere "una rivoluzione esasperata" che anela all'impossibile, per amore della nuova verità.

Che il male, dunque, si ponga come semplice antitesi di tutto ciò che viene convenzionalmente accettato come bene, che esso consista nella violazione e nella trasgressione, che insomma miri alla "negazione pura e totalizzante", è ciò che anche Deleuze implicitamente sembra assumere nella sua interpretazione di Sade, in stretta continuità con quella di Bataille. Grazie anche alla geniale lettura che ne aveva dato qualche anno prima Lacan,⁸⁹ egli enuncia in maniera esemplare la relazione paradigmatica che il male in questa prospettiva intrattiene con la legge. Kant è colui che per primo rovescia l'immagine classica della Legge: l'immagine platonica, prima, e cristiana, poi, secondo cui la legge è derivata dal bene. È un principio delegato, afferma Deleuze, che dipende da un principio più alto: il Bene, appunto. Ora, la Critica della ragion pratica inverte questo rapporto facendo della legge qualcosa di paradossale.

⁸⁸ Ivi, pp. 101-102.

⁸⁹ Era stato infatti Lacan ad affrontare all'inizio degli anni sessanta il rapporto tra la questione del male in Sade e l'imperativo categorico kantiano, cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro vii. L'etica della psicoanalisi*, cit., in particolare pp. 89-106 e 243-276.

La legge, come ciò che si fonda su se stessa, che rimane assolutamente indeterminata nel suo contenuto e che esclude un principio superiore, diventa il principio da cui il Bene è fatto dipendere. Se con Kant, allora, il Bene è ciò che ruota intorno alla Legge, in quanto pura forma, Sade - e per Deleuze anche Masoch - è colui che intraprende la più grande operazione di contestazione della Legge.⁹⁰ Una contestazione, via trasgressione, che si gioca nell'opporle un più alto principio, che non è più il Bene, ma il Male, "TÉssere-Supremo-in-Malvagità". Perché in Sade l'assoluto è avvicinabile, anche se come il noumeno kantiano mai raggiungibile, soltanto attraverso l'universalizzazione della perversione. Vale a dire nel desessualizzare il corpo scomponendolo con freddezza, per poi procedere a una intensa risessualizzazione di Thanatos.

Era stato Lacan a indicare come quella sadiana fosse una vera e propria "antimorale" che procedeva a sovvertire punto per punto il valore della legge e del decalogo. Ma ciò che Sade mostrerebbe in negativo è qualcosa di ancora più saliente: la relazione tra male e legge. Come e quanto la legge serva a farci percepire, proprio nel tentare di schermarlo, l'assoluto del male, quel godimento maligno che vive al cuore del soggetto. La malvagità, che si esprime nel produrre sofferenza nell'Altro ed esercitare violenza sull'Altro, è, in realtà, il malessere rabbioso che il soggetto prova nei confronti di quell'alterità irriducibile che lo abita espropriandolo. In psicoanalisi, certo, la questione del male è indistinguibile dal problema del godimento. Il male si configura dunque come un'esigenza pulsionale che tende a una condizione assoluta, verso "l'al di là del principio di piacere", appunto. È ciò che rimane acceso dentro l'Io come qualcosa di incandescente, "psichicamente irrespirabile".

Interpretando Sade, e rileggendo in chiave quasi tragica il Freud degli ultimi scritti, Jacques Lacan giunge a una sorta di ridefinizione integrale dell'etica.

⁹⁰ G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, cit., in particolare pp. 91-99. La posizione di Deleuze riguardo alla pulsione di morte freudiana muterà notevolmente d'accento in G. Deleuze e F. Guattari, *L'anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia* (1972), Einaudi, Torino 2002, e in *Idd., Mille piani: capitalismo e schizofrenia* (1980), Castelvechi, Roma 2006, quando, insieme a Guattari, riterrà di poterla porre in secondo piano rispetto alla positività affermativa della buona libido, motore del "corpo senza organi".

Grazie alla psicoanalisi freudiana, e alla sua "scandalosa scoperta", non possiamo fare altro che constatare il definitivo tramonto del fondamento ontologico nel Bene, nel Vero, nell'Idea.

Dobbiamo piuttosto riconoscere, argomenta Lacan, che esso si radica nel Male, vale a dire in quel "reale pulsionale" che si esprime come godimento della distruzione.

Le intense pagine lacaniane del Libro vii del seminario, dedicate all'etica della psicoanalisi, mescolano in grande stile l'intuizione freudiana della pulsione di morte con il problema filosofico del male, anche del male politico. È questa possibilità di godimento maligno e assoluto che pone il soggetto in conflitto con la Civiltà, il suo ordine simbolico e la sua richiesta di rinuncia alle pulsioni. È la famosa jouissance, l'assoluto del godimento, quell'impasto inseparabile di eccitazione e orrore che finisce per travolgere ogni limite e ogni legge, edificati dall'universo simbolico.⁹¹

È questo impulso - e non un conflitto tra due diverse etiche - a trascinare Antigone oltre la legge della città, oltre le barriere simboliche del Bene, e ad attrarla senza freni verso la morte.⁹² Da qui la denominazione Das Ding per quella realtà muta, inquietante che l'inconscio non riesce a tradurre e simbolizzare. La Cosa trascina nel proprio vortice il soggetto che non sa porre argini alla vertigine del godimento, fatto di orrore e fascinazione, per la propria e altrui disintegrazione. Lacan tornerà sull'idea dell'inconscio come linguaggio, per rivederla, proprio perché non basta più per spiegare "il male", per capire quell'eccesso pulsionale, quel piacere della violenza e della distruzione che, si è visto, non sopporta alcuna mediazione linguistica.

Ma se nella quotidianità noi prendiamo le distanze dalla scabrosità della Cosa, grazie al Bene rappresentato dai beni, dalla Legge e dal Bello, nella guerra, nelle violenze, nelle carneficine, ad esempio, essa fa nuovamente irruzione e può diventare il collante dell'aggregazione anche in uno spazio pubblico e politico. L'impostazione lacaniana aprirà un ventaglio amplissimo di riflessioni filosofiche, anche filosofico-politiche, tra cui quella di Žižek è soltanto uno degli esempi più recenti.

91 J. Lacan, Il seminario. Libro vii. L'etica della psicoanalisi, cit.

92 Ivi, in particolare i capitoli Il fulgore di Antigone e Antigone nell'intermedio-tra-due-morti.

Gli eccessi del male politico del XX secolo vengono così letti come un'esperienza estatica collettiva di "solidarietà-nel-crimine", un'esaltazione prodotta dalla partecipazione comune all'immane trasgressione. Il reale della jouissance avrebbe trascinato in un godimento perverso strati interi di popolazione nazionalsocialista e staliniana.⁹³ Declinato in termini più o meno "ortodossi", il Todestrieb rappresenta ancora oggi - sebbene non sempre in maniera consapevole - un radicato a priori per la decifrazione del rapporto male-potere. Quasi fosse ancora sufficiente spiegare il male politico come semplice moltiplicazione su vasta scala della pulsione di morte che abita il soggetto, costringendo ancora una volta il "paradigma Dostoevskij" a sussumere sotto di sé le vicende del secolo appena passato.

A questo proposito non va sottovalutata l'importanza - oggi troppo spesso taciuta - che ha avuto la ricezione dell'imponente analisi condotta da Erich Fromm sull'Anatomia della distruttività umana,⁹⁴ in cui, distinguendo tra aggressività benigna e aggressività maligna, stringeva la relazione tra pulsione di morte e male in una maniera tanto lineare quanto schematica. Anche perché quello che era il difficile tentativo freudiano di tenere insieme, in uno stesso soggetto, pulsione di vita e pulsione di morte, qui lascia il posto a una sorta di funzionamento dualistico elementare, per il quale quando in un soggetto la pulsione di vita riesce a fluire, la pulsione di morte si estingue, e viceversa. Sembrano così darsi, e non solo come tipizzazioni estreme, caratteri sani e positivi, che amano veder aumentare le aggregazioni vitali in tutte le loro forme, e soggetti psicologicamente menomati, "cripples", intrappolati senza vie d'uscita nelle loro spirali distruttive. Il male si traduce in tal modo nella perversione dell'istinto vitale, quella perversione radicale che non si definisce tale in funzione di un'abitudine sessuale, ma in base al desiderio di infliggere umiliazione e mortificazione. Da qui, il sadismo e la necrofilia vengono spogliati dei loro significati più consueti e diventano caratteristiche di una soggettività che dimostra la sua propensione al male.

93 Cfr. S. Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of the Notion*, Verso, London, New York 2001; e Id., *Il godimento come fattore politico* (2000), Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

94 E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana* (1973), Mondadori, Milano 1975.

Se il sadico ricerca la manipolazione della vita altrui, ma non può arrivare a eliminarla, il necrofilo, invece, vuole distruggerla. La necrofilia infatti - ultimo gradino dell'"aggressività maligna" - è un'attrazione incontrollabile verso il turbine della trasformazione di ciò che è vivo in ciò che è morto. È la passione che disaggrega, che vuole fare a pezzi ogni struttura vivente. Sono queste le tipologie umane impersonificate dai dittatori dei regimi totalitari, da coloro che più di tutti hanno cercato di esercitare un controllo sconfinato sugli altri esseri viventi. Perché quando un soggetto riesce ad avere un completo controllo sopra un altro essere umano, se arriva a trasformarlo in una sua proprietà, può illudersi di assurgere a Dio, a quel Dio che detiene il potere di vita e di morte.

Se lo schema di Fromm è rigido, ha tuttavia il merito di essere esplicito e soprattutto paradigmatico. Il male, anche nella sua dimensione collettiva, si spiega una volta di più con il delirio di onnipotenza, con quella volontà di trascendere i limiti dell'esistenza che diventa una ricerca di potere smaterializzata e fine a se stessa. In un bel saggio, intitolato *Pourquoi le mal?*,⁹⁵ André Green, l'autore che ha più lavorato sulla pulsione di morte in psicoanalisi, gettando continui ponti verso la filosofia, ci offre una sorta di sintesi dei vari modi di coniugare insieme pulsione di morte e problema del male. Denegazione, estroflessione, paranoia non sono soltanto strutture cliniche, ma elementi che ritroviamo al cuore di fenomeni sociali. Esse, tuttavia, sono versioni ancora "relativamente sensate" della distruttività che proviene dalla pulsione di morte. Questa può, sì, legarsi alla libido erotica e provocare piacere tramite la crudeltà. Ma la malignità estrema, la malignità che rappresenta una vera "maledizione universale", emerge da quelle pulsioni distruttive che hanno sciolto ogni legame libidico, e sono diventate "pura de-relazione". La malignità assoluta non è jouissance, non si esercita in nome di un godimento, ancorché abissale,

95 A. Green, *Pourquoi le mal?*, in J.-B. Pontalis (a cura di), *Le mal*, Gallimard, Paris 1988. Ma di Green si vedano anche *Narcisismo di vita narcisismo di morte* (1983), Edizioni Boria, Roma 2005 e *Il lavoro del negativo* (1993), Edizioni Boria, Roma 1996. Si veda pure l'ancora attuale N.O. Brown, *Life against Death, the Psychoanalytical Meaning of History*, Routledge and Kegan Paul, London 1959. Interessanti le considerazioni contenute in S. Caruso, *Il male come morte della passione. Considerazioni psicoanalitiche sull'aggressività distruttiva come degenerazione dell'aggressività costruttiva*, nel sito della Società italiana di filosofia politica, 2006.

si compie piuttosto nell'indifferenza e nell'insensibilità da parte di una psiche che ha cessato ogni attività immaginativa, per cui non le resta altro che lo scatenamento nell'azione. Dire che il "male è senza perché," afferma Green in sottile polemica con Lacan, - e commentando l'esergo che Lanzmann aveva scelto per il suo Shoah -, significa allora in un certo senso rispondere alla domanda sul perché del male. La ragione d'essere del male è, infatti, in primo luogo quella di svuotare di senso ciò che esiste, proclamando che nulla ha uno scopo e che tutto dipende soltanto dalla potenza che può essere esercitata sugli oggetti del proprio appetito.

Intrecciata alla pulsione di vita, e pertanto erotizzabile, ma slegata da ogni investimento, per cui fredda e indifferente, la pulsione di morte, il nuovo nome della connessione tra male e potere, configura un orizzonte in cui la distruzione, la crudeltà, la malvagità sono espressione di una potenza che si vorrebbe infinita e che, priva di scopo e di senso, non segue altro che l'annientamento di tutto ciò che è. Essa sta a indicare una zona limite del pensiero oltre la quale non è più necessario indagare per cercare una spiegazione del male. Il Todestrieb sembra nominare in maniera per così dire secolarizzata e "scientifica" ciò che gli eroi di Dostoevskij ci avevano da tempo rivelato: dell'umano fa parte il desiderio del nulla e della distruzione. Quasi che solo ora si arrivasse a rovesciare davvero l'assunto del male radicale kantiano, il suo rifiuto di contemplare il ruolo "attivo" di una negazione totale. Così, come concetto che esprime il male quale potenza assoluta, incondizionata, la pulsione di morte diventa il nuovo demone del XX secolo.⁹⁶

96 Tramite la "scoperta scandalosa" di Freud, le patologie politiche ed estreme del Novecento verranno lette come passaggio all'atto di una fantasia originaria: quella di abbattere la natura differenziata delle cose per ritornare alla perfezione originaria che non conosce differenze e distinzioni. Tutti tentativi, avrebbe detto Dostoevskij, in cui gli esseri umani vogliono diventare Dio e grazie alla sua onnipotenza smontare il mondo, con le sue specificità e limitazioni, e rifarlo da capo. Salvo che, non potendo creare, sono condannati a distruggere. Un obiettivo, questo, che se è perseguito "direttamente", senza mediazione alcuna, ci mette di fronte, come scrive Castoriadis ne *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda* (1975), Bollati Boringhieri, Torino 1995, a "un mostro di pazzia unificante" che cerca di sradicare ogni differenza e di ricattare senza mediazioni lo stadio di unità primaria. E ciò conduce tanto a forme di male individuale, patologie soggettive, quanto a forme di male collettivo, una sorta di "psicosi clinica di totalitarismo politico". Per quanto riguarda la furia verso l'indifferenziato, si ricordi la funzione che il desiderio mimetico riveste nella teoria di Girard. Si veda almeno R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, Milano 1992, e Id., *Il capro espiatorio* (1982), Adelphi, Milano 2002.

Nichilismo e Todestrieb, pensati da Dostoevskij, Nietzsche e Freud, in maniera diversa, ma complementare, lasceranno in eredità a buona parte del XX secolo la chiave teorica per leggere la sua storia e per permettere all'ondata delle filosofie della morte di meglio elaborare in concetti le esperienze traumatiche della contemporaneità: dalla Grande guerra ai genocidi. Se la distruzione si è scatenata così vistosamente è certo perché sono emersi nuovi fenomeni storici: l'irruzione sulla scena politica delle masse, l'avanzamento parossistico del potere tecnologico. Condizioni oggettive che hanno reso il potere infinitamente più distruttivo.

Ma ciò che ha fornito a queste spiegazioni la forza d'urto per trasformarle in un vero e proprio pensiero del male è stato il nuovo demone, appunto, della pulsione di morte. Con esso, il male è finalmente pensabile a partire dall'io, da un individuo non più amputato della sua zona d'ombra. La scena viene occupata dal "lato oscuro di ognuno", da un male, cioè, strutturalmente ineliminabile. Il Novecento è infatti il secolo in cui il Nulla, la "parte maledetta", segnano la loro vittoria ermeneutica. Grazie a queste idee, la potenza anti-idealistica del secolo, almeno di tutta la sua prima metà, ha mostrato di voler davvero andare "al di là del bene e del male".⁹⁷ Nel senso che tutto ciò che nell'Ottocento era stato negato e idealisticamente condannato si prende ora la rivincita: morte, violenza, crudeltà, corpo, passioni, inconscio, istinti, pulsioni. Vi è sicuramente un lato aggressivo nella cultura novecentesca; una cultura che insegue quasi ossessivamente la sovversione e che, per questo, finisce per assolutizzare il negativo, dando a esso, come abbiamo visto, una molteplicità di nomi. Il rischio è appunto che la rivoluzione - di un nulla che combatte l'essere, di un Essere che fa guerra alla ragionevolezza dell'io, di un assoluto della morte che attacca il valore della vita - finisca in un semplice ribaltamento del sistema di valori precedente, rimanendo intrappolata nella sua stessa logica dualistica.

⁹⁷ Su ciò si vedano le pagine di P. Sloterdijk, *Ira e tempo: saggio politico-psicologico* (2006), Meltemi, Roma 2007.

3. Male ontologico e trascendenza del male

1. La Malignità come tratto dell'Essere: Heidegger

Martin Heidegger ha davvero sempre evitato di parlare del male? È giusto ripetere che il grande pensatore dell'oblio dell'essere, colui che riabilita, per il pensiero, la dignità ontologica del Nulla, non abbia affrontato la questione etico-filosofica che per eccellenza a esso pertiene?

Non è forse che questa critica, così spesso rivolta al maestro di Messkirch anche da parte di coloro che prendono le mosse dal suo stesso pensiero, scambia il silenzio su Auschwitz per l'assenza di una riflessione sul male?

Sono infatti pochissimi, nell'oceano degli studi heideggeriani, i saggi dedicati a questo problema.¹ E se fosse invece proprio la domanda *unde malum?* a riorientare, dalla metà degli anni trenta, la diagnosi critica del filosofo sulla contemporaneità?

Si sarebbe tentati di leggere da questa prospettiva buona parte della sua produzione successiva alla cosiddetta *Kehre*, quasi che la "svolta" segnasse il passaggio da una prospettiva soggettivistica della colpa a una prospettiva ontologica del male come elemento dell'essere. Dal 1935, infatti, il filosofo inizia a utilizzare il termine *Böse*, intenzionalmente volto a smontare l'accezione leibniziana di *Übel*, male fisico e al contempo metafisico, ai suoi occhi segno di una concezione dell'essere come presenza. Successivamente, quasi a registrare la portata della sua critica al soggettivismo, dal sostantivo *Böse*, che per assonanza kantiana è ancora troppo legato a un'intenzionalità soggettiva, passerà all'aggettivo sostantivato *das Bösertige*.

¹ Per quanto ne so, sono sostanzialmente due i testi che affrontano in maniera esplicita il concetto heideggeriano di male: C. Wodzinski, *Heidegger i problem zia, Slowo/Obraz Terytoria*, Warschau 1994 e B. Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*, Passagen Verlag, Wien 2000. Esiste un saggio di M.S. Frings, *Is there Room for Evil in Heidegger's Thought or not?*, "Philosophy Today", xxxii, 1988, pp. 79-92, ma che si limita ad analizzare *Sein und Zeit*. Anche se non come argomento principale, la questione del male è trattata anche in J.-M. Salanskis, *Heidegger, le mal et la science*, Klincksieck, Paris 2009.

Dall'Introduzione alla Metafisica,² passando per i testi dedicati a Hölderlin dei primi anni quaranta e la famosa Lettera sull'"umanesimo",³ fino al Trakl-Auslegung⁴ degli anni cinquanta, Heidegger sembrerebbe circoscrivere l'ambito di una vera e propria riflessione sul male. Una riflessione che parrebbe accompagnare il passo fondamentale compiuto nei Beiträge - la presa d'atto dell'indissolubile legame tra l'Ereignis e il Nulla⁵ - verso il superamento della falsa separazione tra l'ontologia e l'etica, e con essa di un'inservibile distinzione tra male morale e male metafisico.⁶ La riflessione heideggeriana metterebbe insomma capo a una sorta di malum ontologi-cum, né morale né metafisico, che corrisponde alla configurazione epocale dell'Ereignis, l'interazione specifica tra essere ed essere del Da-sein, il loro modo di co-appartenersi che segna un orizzonte determinato. Si può pertanto dire che Heidegger apra la possibilità di un pensiero del male come evento, il quale, come gioco di manifestazioni e occultamenti, "decide" il carattere proprio di un'epoca, la nostra, come epoca della devastazione dell'ente nella sua totalità.

Esiste un testo, a mio parere cruciale, che può essere usato come prova a favore di quanto sostenuto. Si tratta di uno dei tre dialoghi, raccolti nel 1995 nel tomo 77 dell'edizione delle opere complete, il cui titolo in tedesco suona Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren (Colloquio serale in un campo di prigionia in Russia tra un prigioniero più giovane e uno più anziano), interamente dedicato alla questione del male.

2 M. Heidegger, Introduzione alla Metafisica (1935), presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano 1986.

3 Id., Lettera sull'"umanesimo" (1946), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

4 Id., Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl (1953), in Id., In cammino verso il linguaggio, Mursia, Milano 1984, pp. 45-82.

5 Id., Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989; ed. it. a cura di F. Volpi, Contributi alla filosofia (dall'evento), Adelphi, Milano 2007.

6 Sull'importanza di questo passaggio nella fondamentale opera Beiträge zur Philosophie, cfr. R. Schürmann, Des hégémonies brisées, ter, Mauvezin 1996, in particolare il capitolo La dessaisie: des doubles prescriptions sans nom commun (Heidegger), pp. 639-763.

Durante la primavera del 1945, per la precisione nel mese di maggio, Martin Heidegger scrive alcune pagine, folgoranti nella sinteticità di certi passaggi, alle quali dà la forma del dialogo. ⁷ Certo è significativo il riferimento biografico: i suoi due figli, Jörg e Hermann, si trovano in quel momento prigionieri nelle mani dei sovietici. Il filosofo stesso ha lasciato Friburgo, dopo i bombardamenti del novembre '44, per rifugiarsi a Messkirch, la città natale, in cui appunto troverà la forza di "unirsi in pensiero" ai "ragazzi" attraverso la stesura del breve testo.⁸ Ma al di là del riferimento biografico, scegliere la Russia come scena sul cui sfondo ambientare il dialogo ha sicuramente un evidente valore simbolico. Essa è la terra della "spiritualità per antonomasia". Non solo, ma la terra di una spiritualità che meglio di altre saprà cogliere e custodire - così riterrà a un certo punto⁹ - la profondità della sua filosofia. Soprattutto, la Russia è la terra di Dostoevskij. Del resto, dalle testimonianze di Gadamer sappiamo che, negli anni dell'insegnamento di Friburgo, Heidegger aveva letto e riletto l'opera dello scrittore nella famosa edizione curata da Möller van den Bruck e Merezkovskij.¹⁰ Non solo, ma era stato anche un appassionato lettore di Berdjaev.¹¹

⁷ Si tratta di uno dei tre dialoghi composti da Heidegger durante la primavera del 1945 e pubblicati nel 1995 da Ingrid Schüssler con il titolo *Feldweg Gespräche*, vol. 77 dell'edizione completa delle opere di Heidegger presso Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995 (chiamata *ga*, *Gesamtausgabe*), tr. it. *Colloqui su un sentiero di campagna* (1944/45), a cura di A. Fabris, il nuovo melangolo, Genova 2007.

⁸ Si vedano le lettere scritte nel marzo 1945 alla moglie, dove descrive la situazione emotiva e filosofica in cui si trova in quel periodo. Cfr. M. Heidegger, "Mein liebes Seelchen!". *Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfriede* (1915-1970), a cura di Gertrud Heidegger, dva, München 2005.

⁹ Si veda in *Id.*, *Beiträge*, cit., p. 54: "Se vi è ancora una forma non sviluppata di spiritualità che sonnecchia da qualche parte, è all'interno del popolo russo".

¹⁰ F. Dostoevskij, *Sämtliche Werke*, a cura di Möller van den Bruck e Dimitri Merezkovskij, pubblicati tra il 1906 e il 1923, presso Piper (München). Sulla testimonianza di Gadamer, si veda S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 27.

¹¹ Heidegger è un attento lettore di Berdjaev e in particolare di *Le fonti e il significato del comunismo russo* (1938). Anche il comunismo per Heidegger ha a che fare con 1 *Ereignis*. La Russia è sicuramente terra di una spiritualità profonda e anche di una spiritualità che meglio di altre ha saputo e saprà cogliere la portata ontologica del nichilismo compiuto. Nel 1958 ad Aix-en-Provence confida a Jean Beaufret: "Ho valide ragioni per ritenere che la Russia sarà forse un giorno il paese in cui si comprenderà davvero ciò che ho voluto dire in *Sein und Zeit*" (informazione riportata da Jean Beaufret in un colloquio con Frédérique de Tovarnicki in F. de Tovarnicki, *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris 1993). Molto interessanti anche le testimonianze, tra cui quelle del figlio Hermann, contenute in A. Gnoli, F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni heideggeriane*, Bompiani, Milano 2006.

Perciò non è fantasioso vedere nel legame che l'autore de *I demoni* inaugura tra nichilismo e male il terreno su cui si radica l'idea del colloquio heideggeriano, il quale è forse da leggersi come una prima resa dei conti del filosofo tedesco con se stesso; una sorta di ricapitolazione, al termine della guerra, in cui egli misura l'impatto della storia sul suo pensiero. I due interlocutori parlano, la sera, della Germania e dell'Europa, devastate dal conflitto mondiale. Le perifrasi e le allusioni sono irritanti, perché anche in questo scritto, come in altri, servono a non nominare mai in maniera diretta la responsabilità dei tedeschi: questione che per Heidegger, come vedremo chiaramente in queste pagine, non merita di essere posta nella sua particolarità. Ma assai più che in altri luoghi, egli si esprime esplicitamente sul quadro "storico-epocale" dell'Europa di quegli anni, riferendosi a esso, senza schermi e giochi lessicali, come all'essenza stessa del male. Tutto intorno, scrive, è "devastazione" (*Verwüstung*), quella devastazione che è la "ferita" (*Wunde*) dell'epoca. Tuttavia, continua, solo un pensiero che si ferma alla superficie può ritenere che a provocarla sia stata semplicemente la guerra. Perché la guerra è soltanto l'occasione in cui la realtà della devastazione si rende evento. Essa è una distruzione già all'opera molto tempo prima che gli avvenimenti bellici la portassero a totale evidenza, prima che essa esplodesse, prima che agli occhi dei più arrivasse a coincidere con il male stesso, o meglio con "la Malignità".¹² È in questo contesto che Heidegger abbandona l'uso di *der Böse* per affidarsi a *die Bösartigkeit*, soprattutto al neutro dell'aggettivo sostantivato *das Bösartige*.

Ricordiamo che già in *Essere e tempo*¹³ egli aveva mosso una critica alla metafisica della *privatio boni*.

Il male inteso come privazione, come semplice mancanza di un bene che "deve essere", un *bonum debitum*, per lui tradiva la provenienza da un'ontologia dell'essere come semplice presenza. In una lettera del '29 a Elisabeth Blochmann,¹⁴

12 Preferisco tradurre *das Bösartige* con la Malignità e non seguire la scelta del traduttore italiano: "ciò che è Malvagio". Malvagio infatti, come emergerà dal testo, rimanda a un'accezione soggettiva della nozione di male, contestata apertamente da Heidegger.

13 M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Utet, Torino 1978, § 58, p. 424.

14M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1919-1969*, a cura di J.W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, pp. 31-33; tr. it. *Carteggio 1919-1969*, il melangolo, Genova 1991.

il tema veniva ripreso per mettere a fuoco la connessione tra male e nulla. Se nella "potenza originaria della Notte" - da distinguersi dalla "Weltnacht" che segna la scomparsa totale degli dèi - è individuata la possibilità di un'esistenza autentica, il fondamento del male va cercato in quella notte che vuole farsi giorno, in quella situazione cioè che nega il significato della "Notte", qui sinonimo di una possibilità non-quotidiana di esperienza dell'essere. Siamo nell'anno della pubblicazione di *Was ist Metaphysik?*,¹⁵ l'opera in cui si evidenzia il passaggio da un uso avverbiale di "nulla", in filosofia esito di quell'iniziale gesto parmenideo che vuole rendere nullo il nulla, al Nulla come sostantivo.¹⁶ Il nulla che rivela il senso dell'essere si differenzia dal niente di questo o quell'ente, "dal non dell'ente". Si tratta di accedere a un'esperienza "più originaria" rispetto a quella che facciamo attraverso la predicazione logica, che per Heidegger - qui in polemica con lo Hegel dell'inizio della *Scienza della Logica* - è solo un pallido riflesso dell'immane potenza del nulla. "C'è il Niente solo perché c'è il non, cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione, il 'non' solo perché c'è il niente?"¹⁷ Il Nulla in questione non è solo il negativo, ciò che priva e differenzia, ma è "il Nulla che nientifica". Anticipando il discorso che nei *Beiträge* lo porterà a parlare "di un più alto nulla", si profila nel testo del '29 una nozione positiva, ma meglio sarebbe definirla "attiva", di nulla, che, svolgendo la sua funzione dis-identificante rispetto a una configurazione irrigidita dell'essere, diventa rivelativa del senso dell'essere per l'uomo. "Senza l'originaria evidenza del niente," scrive, "non c'è un esser-se-stesso, né una libertà."¹⁸ Essere-se-stessi (*Selbstsein*) e libertà (*Freiheit*) comportano l'assunzione da parte dell'uomo della responsabilità per il proprio mondo.

15 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (1929), in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-78.

16 Cfr. S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2003; si veda anche J. Taubes, *Dall'avverbio "nulla" al sostantivo "il nulla"*. Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger (1975), in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 205-220.

17 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 64.

18 Ivi, p. 71.

Ma libertà e responsabilità diventano possibilità reali solo nel contesto in cui la totalità degli enti si mostra come "non già decisa da altro". In altre parole, dove essa non si dà in quanto fondata sull'essere, ma come infondata, ovvero fondata sul nulla.

Al co-appartenersi di nulla, libertà e senso dell'essere, messo a punto nel '29, fa ancora riscontro la possibilità del male come Böse nella sua relazione col Da-sein, di cui aveva parlato nella lettera alla Blochmann. Se è responsabilità dell'uomo - derivante dalla sua libertà - salvaguardare il senso dell'essere aprendosi all'evidenza del Nulla, il male sarà la possibilità che gli si apre di negare tale responsabilità. Per cui, per quanto distante dal "male radicale" kantiano, der Böse resta pur sempre ascrivibile a una dimensione per così dire soggettiva. Riferibile cioè a un'etica, nel senso di un ethos specifico assunto da un esser-ci particolare. Ma se nell'Introduzione alla Metafisica,¹⁹ del '35, Heidegger sembra ancora parlare un linguaggio centrato sul soggetto, la questione del male inizia a porsi nei termini di qualcosa che sovrasta il Dasein. Esso è presentato come un tratto strutturale distruttivo che contrasta lo Spirito, che opera quale Ent-machung des Geistes. Capace cioè di disintegrare quelle forze spirituali dell'umano ancora in grado di formulare il domandare originario.²⁰

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ivi: il male ha qui già a che fare con "l'oscuramento del mondo", che implica "un depotenziamento dello spirito, la sua decomposizione, consunzione, rimozione, il suo fraintendimento". Heidegger afferma poi che l'Europa si trova presa nella morsa tra la Russia e l'America, le quali, da un punto di vista metafisico, cioè per quanto riguarda la loro caratterizzazione del mondo e il rispettivo rapporto allo spirito, si equivalgono. Il depotenziamento dello spirito dell'Europa proviene da se stessa. "L'esserci ha preso a scivolare in un mondo privo di quella profondità dalla quale l'essenziale sempre viene e ritorna [...]. La dimensione predominante è diventata quella della estensione e del numero [...]. Tutto questo si è andato ulteriormente aggravando sia in America sia in Russia fino all'illimitato pressapochismo di ciò che risulta sempre uguale e indifferente, al punto che questo puro quantitativo si è trasformato in una sorta di qualità. In questi paesi la mediocrità, l'indifferentismo, non sono più qualcosa privo d'importanza o miserevolmente vuoto, ma rappresentano il predominio e l'invadenza di cose che attaccando ogni valore, ogni spiritualità capace di misurarsi con il mondo, la distruggono e la fanno passare per menzogna. Si tratta dell'invadenza di ciò che chiamiamo il demoniaco (nel senso del malvolere distruggitore).

L'incremento di questo demoniaco, che fa tutt'uno con il crescente disorientamento e con la crescente insicurezza dell'Europa nei suoi confronti e in se stessa, si manifesta in molti modi. Uno è quello del depotenziamento dello spirito nel senso di un fraintendimento di esso" (p. 56, corsivo mio).

È però soltanto attraverso il corpo a corpo con l'opera di Schelling che Heidegger inizia a mettere a fuoco la sua concezione del male come vera e propria questione ontologica, per la quale si rende necessario utilizzare il termine *das Bösertige*.

Il Trattato schellinghiano del 1809 viene letto enfatizzando il ruolo che il male, in un senso non solo morale, occupa nel "mandare all'aria" il sistema dell'Idealismo: "La questione della possibilità e della realtà effettiva del male impone una trasformazione della questione dell'essere".²¹

Mentre - argomenta Heidegger - l'Idealismo intende la libertà come determinazione deH "Io puro", come autodeterminazione alla Legge, alla volontà buona, Schelling la intende come facoltà del bene e del male, per la quale la possibilità del male è costitutiva. Sappiamo infatti quale era stata la soluzione di Schelling: la libertà come facoltà del male deve avere un'origine indipendente da Dio, ma se la sola e unica origine dell'ente è e deve essere Dio, allora il fondamento del male, indipendente da Dio, non potrà che essere in Dio stesso. Per non ricadere in quel dualismo che condurrebbe alla disperazione della ragione tra due potenze contrapposte di uguale intensità, Schelling seguiva la strada di concepire Dio "in modo più originario", in modo che fosse possibile considerare in Dio qualcosa che non "è" Dio stesso. È allora una metafisica del male - riconosce Heidegger - a fondare la questione dell'Essere e a porla a fondamento del Sistema della libertà.

Insomma, una metafisica (quella del male) che opera come fondazione della metafisica generale. "Quella di Schelling," scrive Heidegger, "è una metafisica del male, il cui intento è esso stesso metafisico: la questione dell'essenza e della realtà effettiva del male pone il fondamento per la questione dell'essere in generale." Se infatti il male non è un nulla, deve essere un ente. Di un ente è proprio il rapporto tra fondamento ed esistenza. E l'esistenza dell'ente supremo. Dio, è concepita come un uscire da sé. Questa uscita da sé e rivelazione di sé sono in Dio stesso, il cui fondamento è, sì, qualcosa di distinto da Dio, ma non "fuori" di Dio. Allora il fondamento del male non è che il fondamento stesso dell'esser-uomo, ma risiede al centro di Dio.

²¹ Id., Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana (1936), a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1998, p. 164.

Senza seguire Heidegger nella spirale tortuosa dei passaggi dedicati all'opera schellinghiana, a me interessa ora far emergere una linea specifica di questa lettura: quella che sottolinea come, per via di questo "Dio che esce da se stesso, diviene, si rivela e crea", l'uomo porti in sé il doppio desiderio (Sehnsucht) di uscire da sé, di separarsi dal fondamento, e al contempo di concentrare in sé l'onnipotenza, di volersi tutt'uno con esso. Nella possibilità che la volontà individuale si scioglia dal fondamento, per volere essere il fondamento essa stessa, lì si colloca la "facoltà del male".²² Appartiene all'essenza dell'uomo la possibilità di questa scissione, ma la "scindibilità dei due principi" non è altro che la condizione di possibilità del male; quella modalità "dell'esser-libero nel senso dell'esser-se-stesso a partire dalla legge della propria essenza".²³

Detto altrimenti, che cos'è quella "Malignità del Male" (e qui iniziamo a incontrare ripetutamente i termini che ritroveremo nel testo del '45), che risulta essere una possibilità strutturale interna all'uomo? Essa consiste in una posizione della volontà: quella volontà individuale che seppure elevandosi, e dunque ponendosi come volontà spirituale, si sostituisce alla volontà universale, volendo essere, essa stessa, il fondamento dell'intero.

Si compie così, in questa volontà di unificazione di fondamento ed esistenza "nell'uomo stesso", un pervertimento del modo in cui fondamento ed esistenza si raccordano in unità nel divino: "In questo pervertimento della volontà si attua il divenire di un Dio rovesciato (Umgekehrte Gott), dello spirito avverso, e quindi dell'insurrezione contro l'essere originario, il dispiegamento di tutte le opposizioni contro l'essenza dell'Essere, il rovesciamento della commessura dell'Essere nello scompaginamento in cui il fondamento si innalza all'esistenza e si mette al suo posto".²⁴ E ancora: "Così il fondamento del male si trova nel volere originario, divenuto manifesto, del fondamento primario. Il male ha il suo fondamento nel fondamento indipendente da Dio;

²² Ivi, pp. 229 sgg.

²³ Ivi, p. 230.

²⁴ Ivi, p. 240 (corsivo mio).

esso non è altro che tale fondamento e lo è in quanto volontà originaria ed egoista che è venuta fuori nella ipseità separata dello spirito creato e ha preso il posto della volontà universale".²⁵

Non è il caso di pronunciarsi su come Heidegger veda nel trattato del 1809 l'oscillazione tra una concezione del Nulla "eretica" e una, invece, ricatturata dalla metafisica della presenza. Vorrei piuttosto portare l'attenzione su quella che è la struttura concettuale e terminologica della tesi conclusiva del saggio la quale insiste sulla definizione del male come "der Aufruhrs der Verkehrung des Grundes des Willens in die Umkehrung des Gottes" (l'insurrezione del pervertimento del fondamento della volontà nel rovesciamento di Dio). È la definizione della perversione, quella perversione radicata nella volontà di Assoluto, nella volontà di sicurezza che "bramosa di fondamento" desidera l'auto-fondazione quale compensazione all'indeterminatezza dell'esistenza. È interessante che, sebbene per Heidegger Schelling non riesca a evitare un'entificazione del nulla, i termini usati nel Trattato - opposizione e insurrezione, pervertimento e rovesciamento - diventino i segnali di un negativo non soltanto difettivo, ma di un niente che agisce e instaura un vero e proprio dominio. Tale capacità di negazione, come possibilità di pervertimento dell'unità, è possibile solo negli esseri liberi. L'animale, infatti, non è capace di questo rovesciamento dei principi. Esso non è mai "malvagio", in quanto non può uscire dal grado determinato della natura che è il suo. Solo l'uomo è quell'essere che può rovesciare gli elementi costitutivi della sua essenza; solo a lui è riservato il dubbio privilegio di poter cadere al di sotto dell'animale. Il male è pertanto quella realtà spirituale che inverte tutte le forze, in modo da indirizzarle contro la natura e contro il creato per ottenere così lo "sconvolgimento totale dell'ente".

Per Heidegger la grandezza di Schelling sta dunque nell'avere liberato il pensiero sia dalla ristretta concezione cristiana del peccato sia dai limiti del male radicale kantiano, per portarlo alla consapevolezza di una comprensione ontologica del male. Non vi è dubbio, infatti, che molte nozioni schellinghiane transitino nella concezione di Heidegger.

²⁵ Ivi, p. 242.

Esse ruotano tutte attorno al tema della Umkehrung der Seynsfüge in Ungefüge (il rovesciamento della commessura dell'Essere nello scompaginamento)-, il passaggio fondamentale, ripeto, che sottrae il male a una considerazione limitata all'ambito morale per legarlo all'essenza e alla verità dell'Essere.

Negli anni cruciali e più tumultuosi della sua vita, dal '36 al '46, mentre Nietzsche sta diventando il demone inquietante del suo pensiero, Heidegger cerca in Schelling, e nella sua idea di male, gli alleati di una battaglia contro Hegel e il suo concetto di divenire il quale, come esposto all'inizio della Scienza della Logica, è un trapassare di essere e nulla che, a suo avviso, neutralizza un pensiero davvero radicale del Negativo.

Sappiamo che sarà Nietzsche a fornirgli questa prospettiva dal punto di vista di una finitudine assoluta, ma l'idea schellinghiana del male, mediata, io credo, dalla lettura e rilettura di Dostoevskij e di Berdjaev, gli risulta assolutamente centrale per mettere a fuoco il fenomeno del nichilismo e la sua importanza filosofica come evento.

Dal '36 al '38 Heidegger si dedica febbrilmente alla composizione dei Beiträge in cui, tra passaggi ambigui e contraddittori, tra strategie e contro-strategie argomentative, il nichilismo diventa progressivamente, e potremmo dire "grandiosamente", l'orizzonte entro cui reimpostare un pensiero dell'Essere come ciò che si destina all'uomo (Ereignis come appropriazione) e al contempo a lui si sottrae (Ent-eignis).²⁶ Contributi alla filosofia (dall'evento) sono forse le pagine che più di tutte battono sulla questione del "rimosso" della tradizione e su come si debba evitare il ricorso a una concezione dell'essere univoca. Nell'epoca del nichilismo compiuto, resta possibile solo un pensiero che si apre alla verità dell'essere a partire dal luogo tremendo e desolato della "dis-appropriazione dell'essere", di una "auto-distruzione planetaria diventata possibilità imminente".

26 Sulle possibilità per un diverso pensiero del male che la lettura di questo testo fornisce, qualora si privilegi la via di un'interpretazione "tragica", si veda la lettura magistrale condotta da Reiner Schürmann nel capitolo La dessaisie: des doubles prescriptions sans nom commun (Heidegger), in Id., Des hégémonies brisées, cit.

Collocato nell'evento dell'appropriazione-espropriazione, il sé sarà condotto alla possibilità di "un al di là della metafisica della proprietà e della potenza".

Il sé, scrive Heidegger, "appartiene all'evento che, a sua volta, 'fa uso' del sé. Sé ed evento insomma si appartengono e l'uno resta impensabile senza l'altro".²⁷ La posta in gioco è, più che mai, mettere in discussione quella concezione del non-essere che per duemila anni, secondo Heidegger, è stata funzione di un'idea di mutamento come passaggio dal possibile all'attuale, e in cui l'attuale - secondo l'architettura della teoria cinetica di Aristotele - è inteso come ciò che può essere fatto. È infatti la dy-namis aristotelica ad aver regolato il buon uso del niente in filosofia, precludendo il sapere di un Niente "più grande di tutti i Sì".

Da qui il progetto di Heidegger: riabilitare il "Non" come l'altro dell'essere al 'intemo dell'essere, restituendo al contempo al "Sì" la sua appartenenza al "No". Un "No", pertanto, "più grande del Sì". È sul significato da attribuire a tali affermazioni che si gioca, a mio parere, l'appartenenza o la non appartenenza del pensiero heideggeriano sul male al "paradigma Dostoevskij". Il rimando costitutivo dell'essere al nulla non necessariamente implica una lettura del "Nulla" heideggeriano come il principio, il valore primordiale su cui tutto si fonda.²⁸ Anche nel caso di Heidegger, pertanto, ci troviamo in presenza di un'ambivalenza, di una tensione interna ai testi, spesso trascurata e sciolta a favore di un'interpretazione "semplice". Certo, gli elementi per una facile equazione tra nichilismo, male e volontà di potenza non mancano.

Nel colloquio tra i due prigionieri, il pensiero del legame tra Evento, Nulla e Sé, insieme alla batteria di termini e di concetti con cui il male è esaminato nelle pagine su Schelling, ritorna in maniera più esplicita e chiara. Il breve testo è per questo esemplare. La critica alla concezione del malum metaphysicum, del male inteso come mancanza rispetto alla perfezione dell'ente supremo, riaffiora prepotentemente insieme alla messa in questione di una visione "semplicemente morale".

27 M. Heidegger, Beiträge, cit., p. 251.

28 Ivi, pp. 246 sgg.

Il Giovane - così egli denomina uno dei due interlocutori - conferma infatti la convinzione dell'Anziano secondo cui "per male non è certo da intendersi ciò che è moralmente cattivo, nemmeno ciò che è riprovevole, bensì ciò che è maligno (Bösartige)".²⁹

Né semplicemente morale, né tradizionalmente metafisico, il male è qui chiaramente presentato come struttura fondamentale (Grundzug) dell'essere stesso. Ecco il motivo della preferenza per il termine *das Bösartige*, il quale richiama il significato più ampio e "attivo" del male, che perde così il carattere statico che avrebbe, secondo il filosofo, se fosse unicamente l'indicatore di un disvalore etico. La Malignità è l'evento del male, alla stregua dell'irruzione di una malattia i cui sintomi sono rimasti a lungo latenti. Si deve infatti ripercorrere la tradizione filosofica come se si eseguisse una sorta di anamnesi clinica. Attraverso la decifrazione dei sintomi bisogna poter ricostruire la patogenesi di quel male che si è finalmente reso visibile nella ferita della distruzione. Solo così una medicazione diventa possibile. Era questa, del resto, l'assunzione di Heidegger sin dai *Beiträge*, che qui trova l'esplicita formulazione come questione del male. Ma se là, la devastazione, "la disfatta", oscilla ancora tra l'essere solo uno dei sintomi e il sintomo che offre la possibilità della guarigione stessa, qui, a distanza di dieci anni, il fenomeno indica senza esitazioni tanto la diagnosi quanto la terapia. Per riuscire a pensare la Malignità da un punto di vista extra-morale è sufficiente guardare verso ciò che la parola indica: la Malignità è ciò che istiga (*das Aufrührerische*).

Si è sostenuta sul "rabbioso" (*das Grimmige*), ma spesso celando la sua carica di rabbia (*Ingrimm*)-, una rabbia che tuttavia non ha mai smesso di minacciarci. Alla fine del gioco di rimandi linguistici, Heidegger arriva alla definizione vera e propria dell'essenza del Male e della Malignità: "la rabbia della rivolta", quella rabbia che tuttavia "non esplode mai completamente e che, anche quando erompe, continua a nascondere il suo vero volto, dando così l'impressione di non esistere".³⁰

²⁹ Id., Colloquio serale in un campo di prigionia in Russia fra un prigioniero più giovane e uno più anziano, in *Colloqui su un sentiero di campagna*, cit., pp. 181-213, citazione a p. 185 (traduzione leggermente modificata dall'originale ga 77, p. 207).

³⁰ Ivi, p. 185 (traduzione leggermente modificata). Il testo originale recita: "Das Wesen des Bösen ist der Ingrimm des Aufrührs, der nie ganz ausbricht, und der, wenn er ausbricht, sich noch verstellt und in seinem versteckten Drohen oft ist, als sei er nicht" (ga 77, p. 207).

Ricordiamo che già Schelling, sotto l'influenza di Böhme e di Baader, nel suo Trattato sulla libertà utilizzava il termine Grimm, che rimandava alla mancanza di misura, alla smodatezza. E anche in Heidegger - come abbiamo già avuto modo di osservare a proposito del testo dedicato a Schelling - il vocabolo è volto a esprimere il senso di un erompere/operare della Malignità del male attraverso/nella dismisura.³¹ La rabbia del male, che scatena la rivolta e il disordine, ci ha ora posto di fronte a una devastazione che sembra inarrestabile. E il male è ciò che, ontologicamente, dirige questa rabbia, scatena cioè la sua furia, contro tutto ciò che è dato così come è dato. Il problema sta chiaramente nel rapporto tra male e volontà. Lo introduce l'Anziano: "Se [...] il male si fonda sulla Malignità, che è infiammata dalla sua propria rabbia e per questo è sempre rabbiosa [...] allora mi verrebbe quasi da dire che la Malignità è qualcosa di conforme alla volontà". Incoraggiato, il Giovane azzarda: "Forse la volontà stessa è il male".³² Non la volontà malvagia dei singoli, ma la volontà nella sua dimensione ontologica. "Das Unwesen des Seyns - das Böse - das Wille."³³ La devastazione allora non è da pensare, "come un pensiero superficiale è portato a fare", quale risultato di "artefici malvagi", attraversati dalla cattiveria morale, ma come la manifestazione stessa della possibilità del male che si è resa attuale. Per questo l'"indignazione morale, anche quando fa dell'opinione pubblica mondiale il proprio megafono non può nulla contro la devastazione". Non solo perché la superiorità morale non può né comprendere, né eliminare e nemmeno mitigare il male della devastazione, ma perché, come Nietzsche ha mostrato, la volontà di potenza, che nella devastazione si manifesta, opera propriamente attraverso l'elevazione di valori morali. "Potrebbe addirittura darsi che anche la morale, e con essa tutti i singolari tentativi di porre, per suo tramite, l'idea di un ordine mondiale nelle visuali dei diversi popoli e l'idea della sicurezza mondiale nelle loro coscienze, siano solo un parto del male stesso; proprio come anche la tanto conclamata opinione pubblica mondiale, nella sua essenza e nella sua origine, è presumibilmente una forma e un prodotto di quel processo che noi chiamiamo devastazione."³⁴

31 Cfr. B. Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs*, cit.

32 M. Heidegger, *Colloquio serale in un campo di prigionia*, cit., p. 186.

33 Ivi, p. 214 (ga 77, p. 241) (corsivi miei).

34 Ivi, p. 186.

La devastazione, allora - Heidegger non si stanca di ripeterlo - non è la conseguenza delle guerre mondiali, ma sono queste ultime a essere una conseguenza della devastazione che da secoli sta distruggendo la terra. Per questa ragione è del tutto insufficiente condannare i singoli o "le bande" che accendono i fuochi "delle manifestazioni secondarie della devastazione". Essi hanno un ruolo marginale, non sono altro che "i rabbiosi funzionari della loro mediocrità".³⁵ Deserto (Wüste), devastazione (Verwüstung), desolazione (Öde): ogni parola che i prigionieri si scambiano rimanda a una figurazione del male, della Malignità, come a un immenso spazio abbandonato dalla vita. Dove per "vita" - ci dice il Giovane - bisogna intendere "essere". La finta ingenuità dell'Anziano, che domanda come mai allora persistono ancora enti, "forme della vita", dà la possibilità di sciogliere il senso delle affermazioni paradossali. Il mondo, l'uomo e la terra possono, sì, continuare a esistere; tuttavia sono nella devastazione, poiché l'essere della devastazione consiste nel suo essere abbandonato dall'essere (Seinsverlassenheit). E più di ogni altro nel passato, l'uomo contemporaneo si trova dentro la devastazione al punto da non riuscire ormai nemmeno a concepire l'idea che, sotto l'imporsi di "una vita sempre più assicurata", possa crescere il vero impedimento alla vita: "La Malignità della devastazione raggiunge il suo culmine nel momento in cui essa prende piede definitivamente, rivestendosi dell'apparenza banale di uno stato del mondo sicuro e consolidato, per prospettare all'uomo l'idea di un soddisfacente standard di vita come il fine più alto dell'esistenza, garantendone al tempo stesso la possibilità di realizzazione".³⁶ Ma la valutazione delle epoche storiche da parte degli umani, che le giudicano secondo il criterio di ciò che è per loro auspicabile o non auspicabile, è a sua volta l'esito dell'abbandono dell'uomo da parte dell'essere. E se anche l'uomo, "devastato nella sua essenza" (abbandonato dall'essere), continua a esistere, nell'affacciarsi "non fa che scivolare verso il nulla".³⁷

È questa la realtà del nichilismo a cui Nietzsche ci ha preparati, imprigionando tuttavia il suo stesso pensiero nella gabbia nichilistica.

³⁵ Ivi, p. 188.

³⁶ Ivi, p. 191.

³⁷ Ivi, p. 190.

La "volontà di potenza " non ha trovato vie d'uscita dal circolo vizioso del nulla. È dunque stata l'autentico operatore del processo di devastazione. La funzione della Malignità, per Heidegger, è allora duplice. Essa da una parte rende visibile - facendolo emergere in superficie - ciò che nella semplicità di un male inteso come assenza di bene, come un non-bene, non sarebbe percepibile. In questo senso offre all'uomo una possibilità di "guarigione", di "bene".

Tuttavia, la Malignità, come tratto costitutivo dell'essere, resta comunque male, in quanto devasta, svuota di senso, minaccia gli uomini attraverso il loro agire distruttivo. Anche perché essa (la Malignità) si presenta sotto le sembianze di ciò che è giusto fare, come dovere da compiersi, e in questo rovesciamento mascherato porta gli uomini a un totale disorientamento.

Ma se il male appartiene all'essere, e non è una semplice questione di cattiveria soggettiva, se è la Malignità stessa a costituire un tratto fondamentale dell'essere, si dimostrano del tutto inutili le proteste e le condanne dei singoli. Questi rabbiosi funzionari che gestiscono gli epifenomeni della devastazione - a cui appartengono in primo luogo "quei giovincelli che dalla sera alla mattina vennero chiamati uomini e gettarono la loro inesperienza contro il sapere dei più vecchi" (le ss forse?) - poco possono a fronte di una devastazione a cui siamo ontologicamente destinati. Ancora meno serve la costruzione di un ordine morale del mondo. Le misure umane, insomma, non possono nulla perché l'abbandono dell'ente da parte dell'essere è un tratto fondamentale dell'essere stesso, "al di là di qualsiasi colpa o espiazione umana".³⁸ Come uno dei due compagni dichiara: è una "grande provocazione" per il pensiero umano ritenere che male ed essere si appartengano.

Sarebbero suonate scandalosamente provocatorie, le tesi di Heidegger, per molti di quei suoi allievi che, costretti a lasciare la Germania, avevano letto la filosofia deU'Ereignis come un escamotage teorico per camuffare quella realtà del male che loro avevano sperimentato in prima persona, dietro l'alibi di una colpa anonima della devastazione, già da sempre inscritta nel destino dell'essere.

³⁸ Ivi, p. 193.

Certo si sarebbero ancora più indignati se avessero potuto leggere questo dialogo, e in particolare le sue conclusioni, in cui il filosofo tedesco si lancia in una sorta di "chi siamo noi per giudicare". Rispetto a quelli che egli chiama i "fenomeni secondari della devastazione" - guerra, sterminio, distruzione - non sembra emergere altro atteggiamento che l'impotenza. Lascia assai perplessi questo non avvedersi delle trappole e della debolezza di questa sua lettura "destinale", la quale alla fine sembra perdersi nella logica di quelle stesse teodicee che egli voleva combattere. Tuttavia, Heidegger rimarrà sempre fermo nella sua convinzione. Una convinzione, questa, non semplicemente teoretica, e che, in queste pagine dedicate espressamente alla questione del male come in nessun altro luogo, scopre tutte le sue carte ed evidenzia tutte le sue premesse, rendendole esplicite, senza eccessivi giochi di prestigio. Se male ed essere non si appartenessero, se la devastazione, cioè, non fosse già da sempre all'opera nell'essere _ questa pare essere la conclusione - la forza distruttiva che ferisce a morte l'Europa, nella primavera del '45, non sarebbe passata all'atto: "Dal momento che la devastazione, in quanto proveniente dall'essere, è un evento di portata mondiale, che imprigiona nella sua morsa tutta la terra, gli uomini non possono arrogarsi il diritto di darne un giudizio-, e non solo perché la visuale dell'opinione comune è, sia per i singoli sia per i molti, sempre troppo ristretta, ma anche perché l'uomo che giudica, in questo caso, diventa fin troppo facilmente preda dello spirito accusatorio e della collera moralistica, quando non diventa schiavo di una volontà auto-assolutoria che non oltrepassa i muri che frettolosamente si è costruita attorno".³⁹ Il male autentico, insomma, sul cui sfondo si misura l'onnipotenza e l'impotenza del soggetto, sta in quella progressiva *Seinsvergessenheit* che dalla modernità in poi si costituisce in tratto ontologico sempre più marcato. Un oblio dell'essere, e della coappartenenza di *Sein* e *Da-sein*, che ha portato al delirio antropocentrico.

Quasi che "dell'essere ne andasse solo per l'uomo", come se tutto fosse creato soltanto in funzione dell'essere umano. Da qui, l'imponente sradicamento dell'uomo dalla sua collocazione originaria.

³⁹ Ivi, p. 192 (corsivo mio).

Non solo la situazione delle cose, ma anche lo statuto ontologico del vivente è implicato nell'oblio della verità dell'essere, nella dimenticanza dell'essere come accadere dell'apertura, dell'inizialità. I viventi vengono considerati isolati, irrelati, privi di contesto e pertanto vengono percepiti e trattati nella loro sostituibilità.

Il "paradigma Dostoevskij" con Heidegger, o meglio grazie al modo "semplice" di leggere Heidegger, che del resto il colloquio tra i due prigionieri legittima, segna una messa a punto per così dire ontologica.

Non soltanto al male pertiene una dimensione collettiva, attiva e relazionale che lo differenzia dalla malvagità individuale, come già I demoni avevano evidenziato. Non soltanto ha a che fare con il nichilismo di una volontà di potenza che alla fine dimostra di essere volontà di nulla e pulsione di morte, come per vie diverse Nietzsche e Freud ci hanno insegnato. Nonostante le molte ambiguità, prima fra tutte l'oscillazione mai chiarita tra una visione destinale e necessaria e una transeunte e contingente, la critica heideggeriana alle concezioni morali e "privative" ha messo a fuoco il carattere di "evento" del male. La Malignità della devastazione, cioè, è l'estremizzazione di dinamiche di lungo periodo che tuttavia fanno "epoca", delineano un sistema specifico del male, illuminandone l'essenza stessa. Nella prospettiva della verità dell'essere e *déil'Ereignis*, il male va visto come *Unfug* (scompostezza, dismisura), come *Unwesen* (scatenamento), ma al tempo stesso come *Grundzug* (tratto fondamentale). Rispetto a questa correlazione ontologica - è il parere di Martin Heidegger - le altre spiegazioni non dicono il falso, ma si dimostrano insufficienti. Quei fenomeni che sono per lui i segni della Malignità - la devastazione, la megalomania, la colossalità (*Rie-senhaftigkeit*) e la macchinazione (*Machenschaft*) - minacciano rabbiosamente la terra e gli uomini. Tuttavia così facendo svelano di essere tratti ontologici costitutivi dell'epoca. Non c'è forse bisogno di ricordare come tale struttura interpretativa segni profondamente le indagini teoriche sul male del xx secolo.

Tuttavia dalla Malignità, da questo male della devastazione realizzata, dal deserto, emerge anche ciò che "salva". È questo l'effetto benefico, e altamente problematico nell'economia del discorso heideggeriano, di cui parlano i due compagni di prigionia.⁴⁰ Al posto

del "giudizio impotente", della protesta morale inutile, dell'indignazione vigliacca, deve subentrare l'attesa. Un'attesa che, priva di oggetto e senza traguardi, come è noto, sa farsi pura apertura al "lasciar-venire": "E in questo modo, come lasciar venire del venire, è in attesa nel senso del custodire".⁴¹ Sappiamo qual è il legame che unisce in Heidegger l'attesa, il custodire, il rimemorare e il pensare: una connessione che riportando il pensiero al senso originario del logos, inteso come raccoglimento, riesce a indicare un al di là della riduzione metafisica e moderna di pensiero e ratio. E così facendo è in grado di volgere lo sguardo verso un umano "più originario", e al contempo "a venire", rispetto alla Soggettività. Se infatti la riflessione greca pre-filosofica chiama gli uomini "i mortali" - definendone l'essenza per differenza dagli dèi - è perché li colloca in relazione con quell'Uno che originariamente tutto accoglie. In riferimento a questo Uno, la concezione originaria del divino, l'essere mortale e l'essere che pensa si coappartengono.

È interessante seguire questi passaggi heideggeriani che riprendono e anticipano posizioni ben note e ripetute in altri scritti, perché in tale contesto la definizione dell'uomo come colui che solo può morire, come l'unico animale che sa e pertanto può avere la morte, si declina al plurale in vista di un possibile superamento della Soggettività, questa volta collettiva, del popolo tedesco. Quasi le pagine del dialogo tra i due prigionieri si offrissero quale controcanto al Discorso di Rettorato del '34 e all'Introduzione alla metafisica, un controcanto del resto già iniziato con i Beiträge. Nella parte di quest'ultimo testo rinumerata come capitolo vi e tradotta in italiano con il titolo I venturi,⁴² Heidegger tornava sul ruolo assegnato alla Germania. Per alcuni interpreti,⁴³ il filosofo tedesco ci lascerebbe nei Beiträge zur Philosophie l'eredità del confronto più veemente, ancorché ambiguo, con il nazionalsocialismo,

40 Ivi, pp. 193 sgg.

41 Ivi, p. 194.

42 M. Heidegger, Contributi alla filosofia, cit., pp. 387-391; ma si veda anche, sempre nello stesso testo, la sezione Esser-ci e popolo, p. 316.

43 Si veda per tutti Reiner Schürmann, La dessaisie: des doubles prescriptions sans nom commun (Heidegger), in Id., Des hégémonies brisées, cit.

lì definito come "sistema dello Stesso" e delle sue possibili sussunzioni violente. Insomma, una volta liberato il pensiero dell'Essere dal primato della Soggettività, Heidegger inizierebbe un ripensamento del Volk. I Beiträge sarebbero dunque il luogo della transizione che porta il filosofo tedesco a rinnegare la prospettiva di un popolo, di un raggruppamento, inteso come soggettività auto-cosciente. Si parla, sì, ancora di un "Völkisches Prinzip"⁴⁴ in grado di fornire un differente criterio dell'es-ser-uomo, ma sarebbe ormai un'altra cosa da quel principio del popolo di cui la Germania aveva fatto tragica esperienza. Per parlare ora autenticamente di un popolo, si dovranno attendere i "venturi", altri "fondatori-a-venire". Insomma, l'identità del principio collettivo è sospesa, così come è differita la venuta dell'"ultimo dio" e del "soprassalto popolare". È vero che la tensione verso un nuovo tipo d'uomo rimane,⁴⁵ le sono però sottratti il tempo e il luogo che la proietterebbero verso una concrezione storica.

Nel colloquio tra i prigionieri, l'ambivalente riferimento all'"uomo-a-venire" è in parte chiarito. "L'uomo-a-venire" non può prescindere dall'uomo che, trascinato dal buio della devastazione, costretto dall'evento del male, sa rimanere in attesa. Se "l'uomo sta in attesa proprio in quanto è l'essere che può morire", se, insomma, grazie al rapporto con la propria morte, l'uomo è l'essere la cui essenza è definibile come "lo-stare-in-attesa", la devastazione, l'erompere del male, ha un eminente ruolo attivo nell'apertura di questa possibilità. Solo attraverso la devastazione, che può aprirci gli occhi sulla verità del male, possiamo divenire "coloro che stanno in attesa", coloro che rimangono altresì in attesa della definizione della loro essenza. Si ha davvero l'impressione di essere di fronte a un momento importante in cui Heidegger fa i conti con se stesso; in cui si confrontano lo Heidegger precedente e lo Heidegger dopo la svolta e, soprattutto, dopo il cosiddetto "errore", del quale le pagine del Discorso di Rettorato portano l'inequivocabile testimonianza. Ora, non viene più invocata l'auto-affermazione dell'essenza tedesca. Il Volk germanico deve abbandonare il progetto di costituire un Sé collettivo.

⁴⁴ M. Heidegger, Beiträge, cit., p. 42.

⁴⁵ Ivi, pp. 61 sgg.

A fronte della Malignità che ha rivelato il "proprio del male", anche i tedeschi devono cercare di diventare "coloro che giungono a loro stessi solo abbandonando se stessi", coloro che si fanno incontro al venire, ma solo rimanendone in attesa. Se nell'attesa lasciamo risuonare "l'antichissimo gioco del mondo" - si confortano i due prigionieri - smetteremo di porci di fronte alle cose per disporne e manipolarle, rendendole gli oggetti per i soggetti. Soggetti sono infatti proprio coloro che non riescono a stare nell'attesa, coloro che si agitano in quell'inquietudine che, strappandoli dalla loro quiete, trasforma gli enti in oggetti.

Ecco allora che cosa è il dis-ordine di cui l'uomo si è fatto portatore, quel male che nasce dalla "rabbia della rivolta" a cui già il testo su Schelling ci aveva introdotto. È la condizione in cui l'essere umano si trova a essere antesignano della devastazione, in quanto diviene colui che incalza le cose nell'inquietudine a loro estranea, traducendole in mezzi per i suoi bisogni e in segni per i suoi calcoli. Diventeremo liberi - noi due prigionieri, ma anche "noi tedeschi" - quando saremo capaci di lasciar-essere, di lasciare cioè un ente nello stesso modo in cui esso è accolto nella propria essenza. La libertà, pertanto, non va più pensata sul modello del fare, del dominare e dell'eseguire. La libertà, in una parola, non può più essere identificata con la volontà, la volontà del soggetto auto-fondato che, inevitabilmente, si traduce in volontà di potenza e di potere. È piuttosto da intendersi come l'attività autentica del pensiero, quel pensiero che, appunto, sa rimanere in attesa. Ciò vale anche per i tedeschi, perché solo diventando il popolo dei poeti e dei pensatori potranno diventare un popolo libero. Heidegger, insomma, lenisce le ferite della guerra, incoraggia i tedeschi e se stesso con la convinzione che l'inesistenza storica di un popolo e la sua durata" non si misurano sul semplice fatto che uomini nati da quel popolo scampino all'annientamento e continuino a vivere. Nemmeno serve alla nuova "identità-a-venire" che si ricominci da capo a costruire. La pura "durata del destino" trova "un fondamento adeguato" solo "nell'attesa che rimane in attesa". Da tale assunto deriva una pesante critica al principio di nazionalità e "dell'auto-affermazione del Sé collettivo come Nazione", molto vicina a quella condotta nella Lettera sull'umanesimo". L'idea di nazione è l'idea attraverso cui un popolo costruisce se stesso erigendosi a Soggetto al

cui cospetto tutto diventa oggetto a sua disposizione. Un popolo che rincorre la propria essenza con la lotta per estorcere il riconoscimento degli altri popoli, tuttavia, non raggiungerà mai davvero se stesso. Nel 1945, in una sorta di auto-correzione storica, per Heidegger non si diventa più tedeschi cercando di trovare "il carattere tedesco", appellandosi a una presunta "natura tedesca". Finché si resta impigliati in "idee del genere", si può solo "andare a caccia di ciò che è nazionale", vale a dire compiacersi di ciò che è "dato per natura". D'altra parte, non è certo il principio "internazionale" che libera da questa posizione della Soggettività, poiché esso non è che la moltiplicazione del "nazionale". Ma non può nemmeno mancare un riferimento alla degenerazione sovietica: il principio della Soggettività metafisica, che si afferma come fondamento e misura del reale, persiste nel "sollevarsi nella forma del lavoro". Esso non è nient'altro che la modalità attiva con cui si prepara la "devastazione della terra".⁴⁶ Il colloquio si chiude con una data e un'osservazione che gettano luce sul percorso heideggeriano: "8 maggio 1945, nel giorno in cui il mondo ha celebrato la sua vittoria senza ancora riconoscere che è - già da secoli - vinto dalla sua propria rivolta".

Il Giovane afferma: "L'essenza della soggettività consiste nel fatto che l'uomo, il singolo, i gruppi e le varie forme di umanità si levano per porsi su se stessi, affermandosi come fondamento e come misura del reale.

Insieme a questo sollevarsi nella forma della soggettività, nasce anche il sollevarsi nella forma del lavoro, che rappresenta il modo di attività attraverso cui la devastazione della terra viene preparata ovunque e infine messa in atto incondizionatamente". L'Anziano risponde: "Dunque il principio della nazionalità continua a rimanere determinante anche laddove le nazioni si riuniscono in un movimento internazionale". Al che il Giovane conclude: "Il nazionale e l'internazionale sono lo stesso.

L'internazionale, se si sviluppasse autenticamente, sarebbe ciò che è la catena montuosa in rapporto alle singole montagne".

46 M. Heidegger, Colloquio serale in un campo di prigionia, cit., p. 209.

2. Il Nulla si dice in molti modi

In un saggio del 1975, intitolato Dall'avverbio "nulla" al sostantivo "il nulla". Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger,⁴⁷ Jacob Taubes ritorna sull'attacco feroce di Rudolf Carnap⁴⁸ a Martin Heidegger e al suo concetto di nulla. Questo attacco ha fatto senz'altro scuola, non solo all'interno della filosofia analitica. Taubes non nega i lati oscuri della filosofia heideggeriana, ritiene tuttavia che il tipo di polemica di cui Carnap si era fatto portavoce ignorasse colpevolmente il senso della domanda di Heidegger sul nulla. Una generazione che si era trovata letteralmente "vis-à-vis de rien" non avrebbe potuto infatti ignorare tale questione. Questo significa, in altri termini, riconoscere che quell'idea è il risultato dell'interazione tra pensiero filosofico e tempo storico.

Dall'ontologia heideggeriana, infatti, prendono le mosse molte riflessioni che articolano un vero e proprio circolo ermeneutico tra la ridefinizione filosofica dell'idea di male e gli avvenimenti storici che hanno sconvolto la prima metà del xx secolo. Pur restando critici nei confronti delle scelte heideggeriane, sono molti gli autori che raccolgono l'importante eredità di Heidegger. Tuttavia sono diversi i modi di gestire tale eredità, nel ripensare il legame tra male, essere e nulla. Intorno a cosa ruota tale differenza?

Non diversamente dalla filosofia di Nietzsche e dalla riflessione di Freud, anche il pensiero di Heidegger, come si è detto, può essere recepito sostanzialmente in maniera duplice. O come quel pensiero che afferma con assertività tanto profetica quanto tautologica la progressiva distruttività del Nulla che avanza o come quel pensiero che, pur tra ambivalenze, contraddizioni e colpevoli silenzi, pone la base per una rifondazione ontologica, non metafisica, della libertà. O un Niente che nientifica, in maniera anonima e destinale, o un principio, un fondamento infondato, che conferisce all'essere la sua libertà, in quanto lo espone al poter essere altrimenti, anche al poter non essere.

47 Cfr. J. Taubes, Dall'avverbio "nulla" al sostantivo "il nulla", cit.

48 Cfr. R. Carnap, Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio (1931), in A. Pasquinelli (a cura di), Il Neoempirismo, Utet, Torino 1969, pp. 504-532.

Pure in questo caso come per il nichilismo nietzscheano e il Todestrieb freudiano, a seconda del ruolo attribuito al nulla, il male verrà pensato in due opposte maniere. O sarà identificato in maniera semplice con il nichilismo, in cui opera una volontà di potenza che riduce a nulla l'essere e la vita, oppure sarà pensato come denegazione della costitutiva coappartenenza di essere e nulla, una denegazione "colpevole" che produce effetti nichilistici e "maligni".

Ritourneremo nella seconda parte del libro su quest'ultima possibilità offerta dal "nulla" heideggeriano, di come sia possibile renderla produttiva anche in un contesto non religioso. Perché l'ontologia della libertà⁴⁹ che da questa prospettiva emerge ha preso forma per lo più in un orizzonte cristiano, anche se di un Cristianesimo tragico e sui generis. Si pensi, in primo luogo, al pensiero di Luigi Pareyson, continuato in diverse direzioni dagli esponenti della sua scuola.⁵⁰ Un altro caso emblematico di tale approccio religioso e tragico è, ad esempio, il modo in cui Paul Ricoeur ridà voce al testo di Karl Barth, Dio e il Niente⁵¹ : una "teologia spezzata" che, proprio perché disposta a guardare in faccia il nulla, può ricominciare nella temibile impresa di pensare il male. Occorre infatti pensare al niente non soltanto come privazione e deficienza, ma come una forza di corruzione e distruzione inconciliabile con la bontà di Dio. Barth è la prova di come anche il pensiero teologico possa pensare il male altrimenti, innanzitutto altrimenti dalle teodicee, riconoscendo cioè il carattere "positivo" del nulla. Farsi sfidare dal pensiero del nulla, da questo incondizionato, è per questa filosofia cristiana, precisa Ricoeur, l'unico modo "di rendere giustizia". Rendere giustizia alla protesta della sofferenza umana, che non può accettare di essere sussunta a titolo di retribuzione sotto la categoria di male morale, né di vedersi arruolata sotto la bandiera della provvidenza.⁵²

49 Il nome d'obbligo da citare a questo proposito è quello di L. Pareyson. Si veda, in particolare, *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

50 L'insegnamento torinese di L. Pareyson ha lasciato una grossa eredità intellettuale, reinterpretata in diverse direzioni. Ricordiamo soltanto i nomi di Gianni Vattimo, Sergio Givone, Claudio Ciancio, Giuseppe Riconda, Ugo Perone, Federico Vercellone.

51 K. Barth, *Dio e il Niente* (1945-1951), Morcelliana, Brescia 2000.

52 P. Ricoeur, *Il Male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (1986), Morcelliana, Brescia 2005.

Il pensiero di Heidegger è stato molto spesso ricondotto alla prima delle due alternative. Addirittura è stato equiparato a una forma sofisticata e secolarizzata di dualismo gnostico.⁵³ Nella maggior parte dei casi la storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere ha offerto lo spunto per ripensare al male come a un cammino di decadenza, il cui esito è segnato.

Rientrano in tale orizzonte proposte teoriche anche molto diverse le une dalle altre. È innegabile, ad esempio, che tanto la francofortese "dialettica dell'illuminismo"⁵⁴ quanto l'interpretazione della storia nei termini di progressivo "immanentismo"⁵⁵ - molto distanti tra loro quanto a obiettivi teorici - seguano l'andamento della *Seinsvergessenheit*. In termini politici, questo modo "semplice" di intendere il male del nichilismo, porta all'interpretazione della modernità come affermazione di una tecnica globalizzata che si trasforma in dominio totale nientificante. Si pensi a Jünger e alla fortuna che ebbe la sua *Mobilitazione totale*⁵⁶ nel restituire il profilo di una società in cui l'individuo pare scomparire, inghiottito dall'apparato tecnologico-produttivo. L'epoca della tecnica è un'enorme "macchinazione" che riduce tutti gli esseri umani a meri utensili. È un universo privo di aperture; un mondo che oscura ogni ulteriorità di senso, in cui il sapere tecnico-scientifico, che rompe ogni limite, assoggetta a sé la totalità degli enti, in un vortice distruttivo in cui fine e mezzo si scambiano l'ordine logico. In molti casi, tali denunce sono il corrispettivo teorico dell'accusa politica nei confronti dei regimi di massa che decompongono la coscienza, i legami sociali e riducono gli individui a esseri superflui.

53 Si veda ad esempio il saggio di H. Jonas, *Lo gnosticismo* (1963), sei, Torino 1973.

54 Mi riferisco ovviamente a M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), Einaudi, Torino 1997.

55 A questo proposito si vedano E. Voegelin, *Le religioni politiche* (1938), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993; W. Guriañ, *Totalitarianism as Political Religion*, in C.J. Friedrich (a cura di), *Totalitarianism in Perspectives. Three Views*, Praeger, New York 1969; R. Aron, *L'avvenire delle religioni secolari* (1944), in S. Forti, *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004. Un teorema, questo, del progressivo immanentismo e delle religioni secolari con un fortissimo legame con le letture della filosofia russa di Dostoevskij.

56 E. Jünger, *La mobilitazione totale* (1930), "Il Mulino", 301, 1985, pp. 753-770.

Sicuramente denunciare il nichilismo dell'epoca della tecnica è un modo, per il pensiero, di venire a capo nella maniera più diretta e semplificata di trasformazioni così estraniarti da diventare esse stesse il segno del male.

È indubbio che con Heidegger la filosofia si lascia definitivamente alle spalle ogni considerazione soggettiva del male, per vincolarne la pensabilità a un sistema dell'essere in cui politica e storia hanno un ruolo centrale. Non si può certo più affrontare il male come un fenomeno imputabile esclusivamente all'intenzionalità di singoli attori di atti malvagi. È infatti diventato impossibile individuare un soggetto attivo della colpa, autore del crimine nella sua totalità. Anche per questo, la tentazione di farlo coincidere con il "nichilismo realizzato" diventa sempre più forte. Il nichilismo diventa infatti sinonimo del male che fa collassare l'Occidente su se stesso: una sorta di malattia terminale in cui la pulsione di morte e la volontà di nulla sferrano un attacco furioso contro l'essere stesso. Così che "distruzione" diventa universalmente il nuovo nome del male politico, preparando il "paradigma Dostoevskij" a farsi interprete dei disastri del secolo.

Proprio a partire dagli strumenti concettuali forniti da Nietzsche, Freud e Heidegger, da un certo modo di intendere Nietzsche, Freud e Heidegger, la filosofia intorno alla metà del xx secolo eleverà Auschwitz a metonimia del male assoluto. Sono tanti i pensatori e le pensatrici che individuano nell'insieme degli avvenimenti occorsi tra le due guerre mondiali l'evento estremo che scardina un intero mondo e che costringe a ripensarlo da capo.

Vertice della distruttività umana, punto zero della cultura occidentale, ciò che si consuma nei campi di sterminio sembra mandare in frantumi non solo un universo di certezze morali e politiche, ma gli stessi a priori della riflessione filosofica. Da Gunther Anders a Hannah Arendt, da Herbert Marcuse a Hans Jonas, da Karl Lowith a Leo Strauss, per citare solo i nomi più noti, un'intera generazione di studiosi, per lo più di origine ebraica, non può esimersi dal fare i conti anche filosofici con ciò che è accaduto.⁵⁷

⁵⁷ Sul vero e proprio circolo ermeneutico che si viene a stabilire tra filosofia, totalitarismo e male intorno alla metà del secolo scorso, mi permetto di rimandare a S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 67-114 e Ead. (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit.

Non a caso provengono dalle fila della "rivoluzione filosofica heideggeriana" alla quale, tuttavia, rimproverano di essersi arenata nelle secche della deriva nichilistica. Non solo - lo si è detto - essi leggono il silenzio dell'antico maestro su Auschwitz come il segno dell'irresponsabilità del suo pensiero, ma vi intravedono la prova che la Storia dell'oblio dell'essere in termini di destino non è che l'alibi raffinato per camuffare un'ennesima teodicea.

Le posizioni sono diverse. Diverse sono soprattutto le risposte che essi ritengono di dover dare a ciò che si presenta come il nuovo male radicale.

Tutti, però, sono convinti che non basti un gesto per così dire "restaurativo" nei confronti di un presunto bene perduto, ma che occorra ripensare alla radice il legame profondo che unisce etica, ontologia e male politico. Pensiamo, ad esempio, alle tesi messe in campo da Leo Strauss e da Hans Jonas, per i quali un'ontologia millenaria ha rimosso la vera questione del nulla, diventandone così l'oscura spalleggiatrice. Per questo, essi ritengono che compito assolutamente urgente del pensiero sia ridefinire il significato della vita morale, di quell'universo di valori che il male senza precedenti del xx secolo ha letteralmente polverizzato. Potremmo dire, con una semplificazione drastica, che se Jonas rivendica l'urgenza di una nuova ontologia per rifondare l'etica,⁵⁸ Strauss presenta il venir meno dell'autorità ontologica della Legge quale motore del disastro storico.

Tuttavia, per entrambi, responsabile del male assoluto e radicale è il nichilismo etico che alberga nella tradizione occidentale moderna. In molti condivideranno con loro l'idea che se la visione nichilistica domina incontrastata, come anche il fallimento personale di Heidegger sta a dimostrare, non vi sono più ragioni per condannare il male, il male della storia e del potere. Ora, all'interno di questo panorama, Emmanuel Lévinas e Hannah Arendt occupano una posizione particolare. Ci restituiscono, infatti, una prospettiva sul male che complica fortemente gli assunti del teorema nichilistico, iniziando a scompaginare l'ordine di quell'insieme di idee che costituiscono il "paradigma Dostoevskij".

8 L'opera a cui mi riferisco è ovviamente H. Jonas, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1990, che potremmo leggere anche come una risposta a distanza di anni alla questione del nichilismo affrontata nel saggio sulla gnosi.

3. Il male come eccesso: Lévinas

Che la filosofia di Lévinas prenda origine da un'esperienza storica traumatica è evidente sin dalle prime opere del pensatore. Se leggiamo lo scritto del 1934, intitolato *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*,⁵⁹ insieme al saggio, di poco successivo, *Dell'evasione*, emerge abbastanza chiaramente il legame che unisce la critica della metafisica alle disastrose vicende europee della prima metà del xx secolo.

La lettura filosofica del nazismo, per cui l'hitlerismo sarebbe innanzitutto un'ontologia che accorda il primato al corpo e alla sua identità biologica, consente di individuare con precisione il punto di partenza di quell'equazione tra *conatus essendi* e male che, secondo me, forgia e orienta l'intero percorso filosofico levinasiano. Lévinas, insomma, pensa all'hitlerismo, e alla situazione dell'"essere-inchiodati", dell'incatenamento" che procura, come all'attualizzazione delle possibilità che la metafisica occidentale stessa ha offerto, in quanto figlia di un'ontologia che ha fatto dell'identità dello Stesso il principio fondamentale.

Il confronto diretto con la Shoah⁶⁰ porterà il filosofo ebreo-lituano a saldare in maniera sempre più stretta la connessione tra "disastro esistenziale" e "ontologia del Medesimo", l'ontologia retta sul principio dell'identità dell'essere con se stesso. Da qui, la necessità di rilanciare il primato dell'etica. Proprio a partire dall'evidenza di tali nessi, la filosofia levinasiana è stata letta come progressiva messa a fuoco del problema del male.⁶¹

59 E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1934), Quodlibet, Macerata 1996. Sulla questione del male come affrontata in questo saggio e sul legame che essa intrattiene con l'opera *Dell'evasione*, si veda anche il contributo di M. Abensour, *Il male élémenté*, pp. 37-89 incluso in questa edizione italiana. Su ciò si veda anche S. Forti, *Il totalitarismo*, cit., pp. 78-82.

60 Nel 1939 Lévinas verrà chiamato alle armi e, fatto prigioniero, rimarrà per quasi tutta la guerra in un Lager.

61 Per una trattazione specifica del nesso tra male e ontologia nel pensiero di Lévinas, si vedano soprattutto C. Chalier, *La persévérance du mal*, Cerf, Paris 1987 e F. Nodari, *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, Giuntina, Firenze 2008.

Ora, il problema è sicuramente al centro delle sue opere principali, da *Dell'evasione*⁶² a *Dall'esistenza all'esistente*⁶³ da *Totalità e infinito*⁶⁴ ad *Altrimenti che essere*,⁶⁵ ma esso in realtà viene affrontato solo di rado in maniera diretta. Non intendo certo ripercorrere l'intero tragitto di questa focalizzazione progressiva sul legame tra sterminio, male e ontologia. Qui mi preme evidenziare, attraverso alcuni testi levinasiani in cui la questione è direttamente affrontata, un duplice gesto filosofico che ritengo decisivo.

Il richiamo di Lévinas a un'etica assoluta e paradossale può essere certo interpretato come strategia di risposta a tutti i tentativi di neutralizzazione della questione male. Primo tra tutti, quell'ottusa volontà di giustificazione dell'esistente in cui consiste la teodicea: una delle modalità più efficaci con cui la metafisica ha espresso la propria "idolatria dell'essere".⁶⁶ Nel saggio intitolato *Sofferenza inutile*,⁶¹ raccolto in una delle sue ultime opere, Lévinas affronta direttamente il problema della teodicea affermando di parlare dal tempo della fine di ogni teodicea, vale a dire da quello squarcio di secolo che, avendo attraversato totalitarismi, massacri e campi di sterminio, ha dunque veduto consumarsi ogni speranza di poter bilanciare la quantità e la qualità della sofferenza con una qualche giustificazione razionale. Egli riconosce che più è assurdo il male, più forte è il potere di seduzione delle teodicee. Perché secondo Lévinas, attento lettore di Dostoevskij e di Nietzsche, dal libro di Giobbe a Hegel la tentazione è sempre la stessa: rendere sopportabile la sofferenza dell'innocente conferendole un senso.

Il vero problema è infatti rappresentato dal "male inutile": quel male che non riesce a trovare giustificazione alcuna.

62 E. Lévinas, *De l'évasion*, "Recherches Philosophiques", 5, 1935-1936; riedito in volume a cura di J. Rolland per l'editore Fata Morgana, Montpellier 1982; tr. it. a cura di G. Ceccon e G. Francis, *Elitropia*, Reggio Emilia 1983.

63 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1978; tr. it. a cura di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986.

64 E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur Vextériorité* (1961), lgf, Paris 1990; tr. it. Jaca Book, Milano 2004.

65 E. Lévinas, *Autrement qu 'être ou au-delà de l'essence* (1974), lgf, Paris 1990; tr. it. Jaca Book, Milano 1998.

66 Ricordiamo l'affermazione con cui si apre il grande libro *Totalité et Infini*: *On conviendra aisément qu'il import au plus haut point de savoir si l'on n'est Pas le dupe de la morale*" (p. dc).

Apparso nella sua "fondamentale malignità" con gli eventi del xx secolo, oggi si pone non solo come questione storica, ma come vera e propria questione filosofica.

È questo, per Lévinas, il nuovo fenomeno che Auschwitz ingiunge di pensare: il male subito in maniera totale, e a prescindere dall'intenzionalità e dall'azione delle vittime. Nella "sofferenza inutile" dei milioni di morti negli stermini del secolo⁶⁸ riecheggia, ancora una volta, il lamento di Giobbe, il grido del giusto che chiede conto dell'insensatezza del proprio dolore.

Lévinas ci invita dunque ad ampliare la prospettiva dell'indagine, così da orientare lo sguardo non solo sui perpetratori, ma anche sulle vittime. Il male, pertanto, non va indagato dal solo punto di vista della radicale libertà, della volontà perversa di chi lo commette, ma va interrogato nella sua natura di "insopportabilità", di ciò che una coscienza non può sopportare, per via di una dismisura assurda tra ciò che si è fatto e ciò che si subisce. In tal senso il male è, prima di ogni ulteriore definizione, un puro fatto: il fatto della sofferenza. Prima ancora che con un dato spirituale, il male coincide con la situazione di una "passività abissale", una paralisi che ferisce e atterrisce i sensi: "Nella sofferenza, la sensibilità è vulnerabilità, più passiva della recettività; essa è prova, più passiva dell'esperienza. Appunto un male". Il male, allora, è la condizione della passività assoluta, che va oltre l'oppressione dell'assenza di libertà. "A dire il vero," precisa, "non è attraverso la passività che si descrive il male, è attraverso il male che si comprende il patire [...]. Ogni male si riferisce alla sofferenza. Essa è il vicolo cieco della vita e dell'essere, la loro assurdità in cui il dolore non si colora di affettività."⁶⁹ Lévinas sta descrivendo la situazione di quella che potremmo chiamare "la vittima assoluta", la vittima in quanto sciolta da un'autentica relazione di inimicizia.

67 E. Lévinas, *Sofferenza inutile* (1982), in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-al-l'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

68 Su come l'ebraicità assuma in Lévinas non solo un valore religioso, ma di universale condizione dell'umanità, si vedano i saggi *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit.; *De l'évasion*, cit.; *L'actualité de Maymonide* (1935), "Tra-ces", v, 1982, pp. 97-100; e *L'essence spirituelle de l'antisémitisme* (1938), "Traces", v, 1982, pp. 109-111.

69 E. Lévinas, *Sofferenza inutile*, cit., pp. 124-125.

È quella figura del male che non ha scelto di entrare in un conflitto o in una lotta, ma che si trova a incarnare la parte del nemico per il fatto stesso del suo esser così e non altrimenti. È la figura che, con il nome di "musulmano", occupa la scrittura di Primo Levi e che, presentata come "nuda vita", polarizzerà l'attenzione delle riflessioni sul biopotere.

Ma come uscire dallo scacco della "sofferenza inutile"? Come pensarla se la giustificazione del dolore dell'Altro è sicuramente - nei tempi di disumanità generalizzata - la fonte di ogni immoralità?

Il nesso tra male e sofferenza è esemplarmente sintetizzato nell'articolo *Trascendenza e male*,⁷⁰ uno dei pochissimi testi in cui il filosofo affronta esplicitamente il problema. In quell'articolo, scritto poco prima del saggio sulla *Sofferenza inutile*, l'occasione di trattare la questione gli viene fornita dalla pubblicazione del libro di Philippe Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*,⁷¹ una suggestiva meditazione sul libro di Giobbe. Lévinas, chiarito che il male non può essere concepito né come modo, né come specie, né come prolungamento della semplice negazione, affronta il problema attraverso un confronto con la nozione di "differenza ontologica". A suo parere, tale nozione funzionerebbe per Heidegger "come modello di trascendenza",⁷² che introduce il nulla nella propria logica, quel nulla di cui l'angoscia del *Da-sein* sarebbe il segno. Anche nel libro di Nemo si ritrova il nesso tra trascendenza, nulla e angoscia, e l'angoscia viene intesa come svelamento del nulla. Tuttavia, diversamente da Heidegger, fa notare Lévinas, egli non la tratta come una forma dell'affettività, occupata esclusivamente a decifrare i mutamenti interni al Sé. Come mostra al meglio l'esempio della sofferenza di Giobbe - una sofferenza per un dolore che può colpire tutti in ogni momento - il male dell'angoscia parla in primo luogo dell'orrore provato di fronte a un corpo - il proprio o quello altrui - che si decompone ed esprime l'inquietudine del contatto con un'identità che si altera.

70 Id., *Trascendenza e male* (1978), in Id., *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 149-162.

71 P. Nemo, *Job et l'excès du mal*, Grasset, Paris 1977; tr. it., Città Nuova, Assisi 1981.

72 E. Lévinas, *Trascendenza e male*, cit., p. 152.

Ciò che Lévinas ci sta suggerendo, allora, è che vi è un altro modo di coniugare angoscia e male, in un senso completamente trascurato da Martin Heidegger: "Certamente il male significa una 'fine' del mondo, ci fa intravedere il limite, ma un limite e una fine che [...] conducono al di là", altrove rispetto all'essere, e altrove rispetto al nulla, "ad un al di là che non concepisce né la negazione, né l'angoscia dei filosofi dell'esistenza".

Questa dimensione impensata dalla filosofia dell'esistenza è l'eccesso: "Nella sua malignità di male, il male è eccesso". Non solo perché, come si è visto, è intenso al di là del sopportabile: "Il male è eccesso nella sua stessa quiddità".⁷³ L'essenza" del male sta dunque, per Lévinas, nella rottura che esso consuma con il normale e la normatività, con l'ordine e con la sintesi, con la possibilità di venire a capo, in modo univoco, dell'essere. La sofferenza che arreca è la manifestazione concreta e sensibile della sua essenza, la quale si esprime nel suo essere "non-giustificabile": "La 'qualità' del male è questa non-integrabilità stessa". Se per Kant, costante riferimento anche in questo saggio, non si dà esperienza senza sintesi e non si dà conoscenza di qualcosa che trascende l'esperienza, l'esperienza del male è allora ciò che davvero mette in questione l'impianto kantiano. Perché quel male che esprime se stesso nella sofferenza senza colpa è un'esperienza paradossale il cui eccesso non sarà mai possibile sintetizzare: "Come se alla sintesi - fosse anche quella puramente formale dell'"io penso' kantiano, in grado di unificare i dati eterogenei - si opponesse, sotto la specie del male, un non-sintetizzabile, più eterogeneo ancora di ogni eterogeneità sottomessa all'abbraccio del formale, che espone l'eterogeneità nella sua malignità stessa".⁷⁴ Non è insomma un disordine come altro e contrario all'ordine, ma è il disordine irriducibile. Siamo allora di fronte a una qualità sublime della malignità del male che, proprio come il sublime kantiano, non è integrabile da alcuna idea della ragione? Così il saggio di Lévinas sarebbe senz'altro stato letto da Lyotard, attento interprete, sulla scorta della trattazione kantiana dell'Analitica del sublime, delle interpretazioni filosofiche che fanno di Auschwitz il nome del non

⁷³ Ivi, p. 155.

⁷⁴ Ibid.

assimilabile, di ciò che resiste a ogni attacco della dialettica.⁷⁵ Per Lévinas, ricordiamolo, non solo la malignità del male resiste alla sussunzione sotto la teodicea e la logica dialettica, ma resiste anche alla possibilità dell'integrazione in un'economia ragionevole _ religiosa o secolare, non importa - che preveda un equilibrio tra il male e il bene: "Nell'apparire del male, nella sua fenomenicità originaria, nella sua qualità, si annuncia una modalità: il non-tro-vare-posto, il rifiuto di ogni accomodamento con..., un contronatura, una mostruosità, il di per sé scompigliante e straniero".⁷⁶ E in questo senso è trascendenza. Nel suo essere eccesso (excès) il male conferisce alla preposizione ex il suo significato originario, qualcosa di non riconducibile a una forma categoriale.

Sicuramente l'enfasi posta sulla trascendenza, sulla qualità trasgressiva, eccedente e mostruosa del male, tiene stretto Lévinas nelle maglie del "paradigma Dostoevskij". In un certo senso, anche presso l'autore di Totalità e infinito, il male conserva quell'aura sacra e misteriosa che circonda una concezione teologica del problema. "Dostoevskiana" è la convinzione secondo cui il male autentico è incomprensibile, abissale.

Dostoevskiana è soprattutto l'idea che il male si esprime nella sua forma pura in un rapporto di potere, talmente asimmetrico, da inchiodare nella totale passività una "vittima assoluta", resa tale dalla qualità inutile della sua sofferenza.

A tale carattere di eccesso si collega una particolare idea di intenzionalità del male, un'idea del tutto diversa dall'intenzionalità soggettiva del male radicale kantiano. Come se, ci spiega Lévinas, alla sciagura che "mi raggiunge" fosse inevitabilmente connessa l'idea che il male "mi stesse cercando", si stesse accanendo proprio contro di me. Come qualcosa che mi si rivolge, non solo per perseguitarmi come vittima designata, ma per offrirmi, con il suo orrore, una possibilità di risveglio.

Per fare uscire dunque il Da-sein dalla neutralità dell'essere, dalla potenza terribile dell'"il y a".

⁷⁵ Su ciò si veda J.-F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), Feltrinelli, Milano 1985 e Id., *Lefons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris 1991.

⁷⁶ E. Lévinas, *Trascendenza e male*, cit., p. 155.

È dunque il male come sofferenza e come "odio stesso del male" che ci consente di uscire dall'idolatria dello Stesso e dalla struttura impersonale dell'Essere: "Che nel male che mi perseguita mi colpisca il male sofferto dall'altro uomo, che esso mi tocchi, come se di colpo l'altro uomo si appellasse a me mettendo in questione il mio riposare su me stesso e il mio conatus essendi, come se prima di lamentarmi del mio male quaggiù dovessi rispondere di altri, non vi è forse qui, nel male, nell'intenzione' di cui in modo così esclusivo sono del mio male il destinatario uno sfondamento del Bene?".⁷⁷ È Lévinas stesso a chiedere con insistenza di non interpretare il riflesso del bene nel male come ennesima inversione dialettica. Il bene a cui può condurci il male non porta le comode conseguenze della sintesi finale che avviene fuori dalla portata della responsabilità di ciascuno. Certo il volto dell'Altro, alla cui attenzione ci porta appunto la ferita inferta dal male, è senz'altro nel filosofo lituano un'epifania dell'infinito, la potenza di una rivelazione della trascendenza.

Ma anche nel caso della filosofia levinasiana, un'altra lettura è possibile, una lettura che allontana radicalmente il filosofo da alcuni capisaldi della concezione dello scrittore russo.

Nella sofferenza che schiaccia l'Io e nella sofferenza che l'Io prova per la sofferenza di Altri, si mette in moto un movimento di rottura dell'immanenza in cui si può scorgere non soltanto un significato religioso.

Esso apre la traiettoria stessa dell'etico. Non è rilevante qui la natura di quell'"al di là" verso cui l'esistenza si rivolge, ma il fatto che quell'eccesso provochi un'apertura, che non indichi una fuoriuscita dall'essere verso il nulla, verso la distruzione del creato. In maniera diversa dai tanti che riprendono l'eredità de I demoni, il bene che per Lévinas può provenire dal male consiste infatti nella rottura della circolarità propria al conatus essendi. Il bene è riposto nella possibilità di sospendere e di depotenziare l'imperatività dell'essere. Con un lessico diverso, potremmo dire che il male, grazie alla percezione dirompente della sofferenza inutile, è un'esperienza affettiva che, come una forza traumatica, costringe l'Io a uscire dall'autoripiegamento. È un'irruzione, un'effrazione emotiva che fa saltare il principio d'identità dello Stesso.

⁷⁷ Ivi, p. 161.

La ricerca del senso - ed è qui che il discorso di Lévinas si fa estremamente interessante - non nasce dunque dallo stupore di fronte all'essere. La polemica nei confronti della metafisica vuole innanzitutto revocare in dubbio la tenace convinzione secondo cui la prima e fondamentale domanda della filosofia riguardi il perché dell'essere e dell'essere dell'ente. "La prima domanda filosofica non è quella di Leibniz, 'Perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla?', ma 'perché c'è il male e non piuttosto il bene?'.⁷⁸ Il soggetto, insomma, o, come sarebbe meglio dire, il processo del diventare soggetti, prende avvio non dalla meraviglia nei confronti di ciò che è, ma dallo stupore che accada qualcosa che non sarebbe dovuto accadere. In altre parole si origina da un negativo che qui diventa il brusco turbamento prodotto dall'orrore del male: "La questione della differenza ontologica è preceduta dalla differenza tra ciò che è bene e ciò che è male. Quest'ultima è la differenza, essa è l'origine del sensato".⁷⁹

Non è la domanda ontologica dunque - quella domanda che per Lévinas produce soltanto tautologie - che conferisce senso al soggetto. Ma è la domanda circa la differenza tra il bene e il male. Ecco su cosa si fonda l'assunzione dell'etica come filosofia prima, che segna l'originalità della filosofia di Lévinas. Non significa che il Dover Essere venga prima dell'Essere, ma vuol dire - ne sono convinta - che un soggetto è portato a costituirsi come tale da un'apertura originaria, la quale consiste nella percezione di una rottura nell'ordine dell'essere. Se la priorità dell'etico rispetto all'ontologico è dunque il noto tratto caratteristico della filosofia levinasiana, esso allora si radica proprio nel rifiuto di considerare il male sia come una semplice negazione sia come destino di un Nulla che nientifica. Il male è infatti quell'eccesso che opponendosi a qualsivoglia sintesi rende percepibile il senso dell'Alterità.

Molto dipende allora dal modo in cui l'esserci risponde all'orrore. Se lo nega, se si chiude davanti alla richiesta che la sofferenza porta con sé, allora avrà la meglio o la funzione consolatoria della teodicea o la spiegazione del male come un principio autonomo. In entrambi i casi, verrà assunta come data una realtà ontologica di fronte alla quale nulla possiamo.

⁷⁸ Ivi, p. 158.

⁷⁹ Ibid. (corsivo mio).

Se invece si accetta di lasciarsi sconvolgere, se ci si espone allo scandalo del male, la trascendenza "di ciò che non si lascia raccogliere in una totalità" aprirà un varco nella soggettività.⁸⁰ Il male che io leggo nella sofferenza del volto dell'altro, argomenta Lévinas, è come se mi costringesse a uscire da me stesso, ad accettare o a rifiutare il richiamo di una responsabilità infinita perché si porta, dostoevskianamente, nei confronti di tutto e di tutti. Ma infinita ancor più per il fatto che ossessiona e perseguita con la sua irrealizzabilità.⁸¹

Se, da una parte, il male è disordine, abisso ed eccesso e, in quanto tale, è ancora pensabile come trasgressione della normalità, dall'altra, come si è accennato, il suo carattere trascendente può esser letto come cifra della scissione interna al soggetto. È possibile allora distinguere tra una trascendenza religiosa, che rimanda a una dimensione altra del soggetto e del mondo, e una trascendenza per così dire interna al soggetto, che disegna a mio parere il movimento dell'etica come movimento immanente. In tale prospettiva la responsabilità è infinita soprattutto perché è una fonte di disturbo, senza fine, dell'io. Proprio per la sua inadempibilità, essa rende il soggetto costantemente in esilio dalla pienezza del Sé, lo costringe a negare una sua presunta autosufficienza. Il soggetto scisso non rifugge il due per ricongiungersi nell'uno, come tutti I demoni avrebbero secondo Dostoevskij dovuto fare. Esso piuttosto si colloca in una continua messa in questione di se stesso, strutturandosi in un vero e proprio soggetto anarchico. L'istanza anarchica non rimanda a un disordine che è tale perché si contrappone a un altro e precedente ordine, del quale vorrebbe prendere il posto. Il senso di anarchia che mi sta a cuore, rinvenibile nei testi levinasiani, volge nella direzione di un impossibile archè, di un irraggiungibile ritorno al principio, di un due che mai trova pace nell'uno, e vive in una continua disappropriazione del sé.⁸²

⁸⁰ Ivi, p. 161.

⁸¹ Condivido l'idea di Simon Critchley secondo cui l'etica levinasiana diventa una teoria del soggetto non in *Totalité et infini*, bensì in *Autrement qu'être*-, si veda S. Critchley, *Responsabilità illimitata. Etica dell'impegno, politica della residenza* (2007), Meltemi, Roma 2008.

⁸² Sull'anarchia come concepita da Lévinas, si veda E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit. E si veda anche il saggio di S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, incluso nell'edizione italiana di *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1980. Ma il mio riferimento principale è R. Schiirmann, che a mio parere ha fornito la lettura più rigorosa, dal punto di vista filosofico, del principio di anarchia. In particolare cfr. R. Schiirmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1986), il Mulino, Bologna 1995.

4. *L'aura sacra del nuovo male radicale*

Non sono in molti a interpretare la filosofia di Lévinas nel senso di una trascendenza non teologica. Per lo più il suo pensiero viene considerato emblematico di una posizione che oggi da più parti viene messa in questione. Non è un caso che Alain Badiou, nel suo libro *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*,⁸³ scelga proprio Lévinas come oggetto privilegiato della sua polemica nei confronti di quella che egli definisce l'etica novecentesca della "radicalità del male". A suo parere, si tratta di una religione nascosta sotto le forme di un'etica. Senza prestare attenzione alle metamorfosi profonde che il concetto di male radicale ha subito nel xx secolo, il filosofo francese è convinto che elevare Auschwitz a cifra del male equivalga a riproporre in termini contemporanei l'idea kantiana. Il male radicale assumerebbe la funzione di perimetrare un abisso rispetto al quale è d'obbligo fermarsi in tempo, portando così alla rinuncia del cambiamento politico, pur di non precipitare. Non solo, ma lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti si pone per Badiou in una posizione anche logicamente ambigua.⁸⁴ Da una parte, la Shoah giocherebbe il ruolo del "Totalmente Altro", nel senso di Assoluto negativo, dall'altra, essa si caricherebbe di un'unicità concreta assolutamente irriproducibile. Auschwitz, cioè, indicherebbe ciò la cui ripetizione va impedita a ogni costo. o meglio, ciò la cui non ripetibilità diviene norma per ogni giudizio su di una situazione concreta.

Assurgerebbe dunque a paradigma, anche se come proiezione di una esemplarità negativa.

83 A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, Paris 1993.

84 Questa argomentazione viene, per così dire, continuata nel libro di Alain Badiou che porta il titolo *Le siècle*, Seuil, Paris 2005; tr. it. *Il secolo*, Feltrinelli, Milano 2006. Qui la coscienza novecentesca viene presentata come divisa in due. Da una parte, stanno coloro che accettano l'orrore del reale come necessità per 'spaccare in due la storia del mondo', che si sottomettono alla necessità della distruzione per la creazione del nuovo. Dall'altra parte, stanno coloro per i quali se il reale è segnato dall'orrore è meglio rassegnarsi e rinunciare. Per l'autore questi ultimi si farebbero scudo dell'orrore per riparare nella moderazione e nella critica alle "grandi narrazioni". Per una continuazione del dibattito aperto dal libro di Badiou si vedano almeno A. Badiou, *Circonstances*, 3. *Portées du mot "juif"*, Lignes, Paris 2005; S. Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale* (2008), Salani, Milano 2009; e A. Badiou, A. Finkielkraut, *L'explication. Conversation avec Aude Lancelin*, Lignes, Fécamp 2010.

Lo sterminio nazista è il male radicale in quanto conferisce al nostro tempo la misura unica, ineguagliabile, indicibile, e quindi trascendente del Male tout court.

Tuttavia, continua Badiou, l'atto stesso della comparazione viene di fatto impedito, in quanto vissuto come profanazione. Lo sterminio e i nazisti sono unici, impensabili, senza antenati né posteri. Invocati per giudicare ogni situazione, rimangono in realtà avvolti nell'impossibilità di venir compresi.

Pur riconoscendo l'atrocità dello sterminio degli ebrei d'Europa, un'atrocità che non può essere classificata come transitoria e necessaria al movimento della storia, egli revoca potentemente in dubbio l'impronunciabile unicità di Auschwitz.

Per Badiou, il "male radicale", sotto il cui nome la filosofia del xx secolo sussume il campo di sterminio nazista, è del tutto interno a una discorsività teologica. La sacralità di Auschwitz è l'intoccabile sacralità del Totalmente Altro. E Lévinas ne sarebbe diventato, per così dire, il sacerdote supremo.

Ora, sicuramente, per quella generazione che ha portato sulla propria pelle i segni dell'esilio, quando non della deportazione e dell'internamento, il momento della scoperta dei campi di sterminio si è caricato, anche filosoficamente, di un'aura assoluta e demoniaca. Ricordiamo, tuttavia, che cosa Lévinas aveva scritto in maniera esplicita nelle pagine di *Sofferenza inutile*: "Io penso che tutti i morti del Gulag e di tutti gli altri posti di tortura del nostro secolo politico sono presenti quando si parla di Auschwitz". E continua, in modo inequivocabile: "Questo è il secolo che in trent'anni ha conosciuto due guerre mondiali, i totalitarismi di destra e di sinistra, l'hitlerismo e lo stalinismo, Hiroshima, il Gulag, e il genocidio di Auschwitz e della Cambogia. Questo è il secolo che sta disegnando la sua fine nella memoria ossessiva di tutto ciò che significano questi nomi barbarici: la sofferenza e il male sono deliberatamente imposti, tuttavia nessuna ragione pone limiti all'exasperazione di una ragione diventata politica e dimentica di ogni etica".⁸⁵ È allora forse la dinamica dell'esemplarità del paradigma che Badiou non vuole cogliere fino in fondo, preoccupato com'è che nessun "impronunciabile" sbarri la strada alla possibilità di prassi politica. È del resto la stessa critica che Žižek muove all'idea di totalitarismo, e alla nozione arendtiana di "radicalità

del male".

Come ho cercato di argomentare per quanto attiene a Lévinas, e come cercherò di fare per quanto riguarda Arendt, l'operazione che questi pensatori intraprendono è assai più complicata della semplificazione che il neomarxismo di Žižek e di Badiou ci propone. Sono quindi convinta che sia riduttivo classificare come falsa coscienza ideologica i tentativi novecenteschi di nominare la "dismisura di Auschwitz".⁸⁶ Alain Badiou, tuttavia, ci aiuta a cogliere un elemento di verità, assolutamente centrale.

Non è stata la sacralità di Auschwitz ad aver posto al pensiero un limite invalicabile, come invece afferma il filosofo francese. E piuttosto la sussunzione del male sotto l'egemonia del "paradigma Dostoevskij" ad aver bloccato la pensabilità di Auschwitz entro le maglie della trascendenza, dell'assoluto, della dismisura, della deriva nichilistica, della pulsione di morte, del destino del nulla e della storia. Non c'è dubbio - l'ho ripetuto più volte - che tale schema interpretativo, che si radica in un contesto teorico di gran lunga precedente lo sterminio degli ebrei, abbia arricchito ed esteso il proprio potere ermeneutico sino a comprendere, all'interno dell'ipotesi nichilistica, le esperienze centrali del secolo xx: la guerra che diviene totale, lo sfruttamento planetario che devasta il pianeta, e soprattutto il Lager. Sono soprattutto queste le nuove modalità fenomeniche con cui il male si dà a vedere nella storia, per spiegare le quali niente sembra più adeguato che il richiamarsi a un "puro scatenamento della volontà di morte", diventata potenza schiacciante.

Insomma, il nome di Auschwitz diventa concettualmente pronunciabile anche grazie a quelle "scoperte" di Nietzsche, di Freud e di Heidegger che, accolte in maniera unilaterale, vanno a compendiare le intuizioni di Schelling e di Dostoevskij; grazie, quindi, all'idea di una volontà di potenza che piuttosto che non volere preferisce volere il nulla, grazie alla dirompente forza che la pulsione di morte ha reso

⁸⁵ E. Lévinas, *Sofferenza inutile*, cit., p. 162.

⁸⁶ Sulla nozione di "dismisura" in relazione ai crimini contro gli ebrei perpetrati dai nazisti, si veda P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, *Il mito nazi* (1991), il melangolo, Genova 1992.

concepibile e grazie a una storia dell'essere che decifra nella devastazione operata dalla tecnica questa volontà/necessità di annientamento.

Oggi dobbiamo uscire, io credo, dal "paradigma Dostoevskij". Lo dobbiamo abbandonare anche e soprattutto per capire il male radicale del xx secolo. Questa costellazione concettuale rende infatti inaccessibile lo scandaglio dentro alcune pieghe della concretezza dell'evento, e rischia di riconsegnarci alle trappole in cui per duemila anni la filosofia è caduta quando ha cercato di affrontare il problema del male. Non vi è dubbio che aver mantenuto fisso lo sguardo sull'abissalità del soggetto e della storia ci ha insegnato parecchio sulle nuove figure del secolo scorso. Ma tale prospettiva, in fondo, scivola costantemente verso un'identificazione del male o con la malvagità soggettiva o con la Malignità sovra-storica. Il male non è solo la somma delle cattiverie e delle malvagità dei soggetti, non può essere compreso guardando soltanto alla vertigine del nulla che scompagina l'io. Nemmeno è pensabile nei soli termini di disastro a cui la storia dell'essere e del nichilismo ci consegna.

Certo, esiste un avvenimento, o meglio un insieme di avvenimenti, che possiamo, dobbiamo, definire come "male estremo". Avvenimenti, però, che hanno a che fare con congiunture di fatti e di idee, con scelte politiche e casualità storiche, con intenzionalità specifiche e interiorizzazioni passive, contingenze colpevoli che alla fine si sono annodate in una trama fatale di atrocità e di distruzioni. Dove il male, quel male elementare che proviene dal fatto della sofferenza, la sofferenza che ciascuno agisce e subisce, ha per così dire fatto sistema ed è diventato evento, saturando di sé un'intera zona del tempo e dello spazio. In questo senso lo sterminio, e gli stermini che continuano ad accadere, hanno svolto al meglio la funzione di esempio. E la Shoah ha sicuramente occupato un posto privilegiato. Questo non significa, e di certo non deve significare oggi, attenersi al divieto della pronunciabilità di un nome. Non solo bisogna continuare a pensare la politica dopo Auschwitz,⁸⁷ ma la si può pure pensare a partire da

⁸⁷ Il riferimento ovvio è l'impossibilità dichiarata da Adorno di fare "poesia" dopo Auschwitz. Su questo si veda ancora A. Badiou, *Le siècle*, cit.

Auschwitz, comparandone i caratteri fondamentali con i tratti di altri luoghi che, come quello, hanno allestito le scene del male estremo.

Credo allora sia opportuno chiedersi: tra la malvagità della devastazione e la libertà come delirio di onnipotenza, che alla fine annulla se stessa, tra l'organizzazione planetaria della tecnica e la rivolta dell'io contro l'essere, che cosa ci ha lasciato la filosofia del Novecento per comprendere il male, per scomporne la sostanza negli elementi di una relazione? Di quali strumenti disponiamo per capire che la scena del male è una scena complessa, dove la potenza del nulla e la pulsione di morte non regnano affatto assolute? Anche la filosofia politica è rimasta bloccata nel paradigma in questione, tanto da non essersi mai del tutto liberata di una concezione del potere che risente pesantemente di questa idea "grandiosa"

di male. Ha cioè continuato a pensare il rapporto di potere, e a fortiori il rapporto di potere che si fa evento del male, lungo i binari di una concezione dualistica, rigidamente polarizzata. Vale a dire, ha incessantemente riproposto come chiave ermeneutica la netta distinzione tra l'azione onnipotente dell'attore malvagio e l'inazione totalmente passiva di un soggetto a cui viene sottratta ogni possibilità di reazione. Come se si ripetesse l'eterna scena dostoevskiana della violazione di quella vittima innocente che per definizione è l'infante. In fondo, se facciamo attenzione, i rapporti di potere più foschi, terribili, nella nostra storia, sono stati pensati secondo questo schema: demoni malvagi, da una parte, e vittime assolute, dall'altra. Ancora oggi, per quanto si riconosca l'estrema complessità degli scenari, non riusciamo del tutto a liberarci da questo a priori. Un a priori metafisico e teologico che continua a condizionarci, molte volte inconsapevolmente, nella decifrazione dei rapporti di potere.

Quasi ci rifiutassimo di guardare in profondità e non volessimo prender coscienza di ciò che avviene prima che si giunga a quella scena di dominio finale, dove allora, sì davvero, regna l'asimmetria più assoluta.

Abbandonare il "paradigma Dostoevskij", però, non vuol dire credere che l'atrocità non sia più atroce, che la crudeltà non sia crudele, che la violenza non sia furiosa e, soprattutto, non vuol dire che la vittima non sia più vittima e il carnefice non sia più carnefice. Per scomporre il male nei tratti che lo hanno reso tale, e quindi lasciare

un'indagine metafisica per imboccare la strada di un'analisi microfisica, non basta pensarlo tramite lo schema della trascendenza e dell'assolutizzazione della morte, ma bisogna indagarlo nella sua immanenza storica e contingente; riallinearlo, cioè, al piano delle relazioni umane che sono sempre anche relazioni di potere.

Tuttavia la trascendenza - per questo Lévinas è prezioso - se non ci indica una dimensione ultraterrena, ci segnala il movimento che lega un soggetto alla questione del male. Un movimento, a mio parere, costitutivo al formarsi della soggettività etica. È indubbio - ed è stata la grande acquisizione della filosofia, dal male radicale kantiano in poi - che il male e la sua individuabilità, come tale, hanno a che fare con la struttura della soggettività. Non nel senso però di una libertà abissale, che gli viene da quell'altrove, in cui il soggetto radicherebbe la scelta per il nulla o per l'essere. Ma nel significato primario della constatazione che la questione del male, nella sua differenza dal bene, è assurda al di fuori dell'ambito del diventare soggetti. Come in maniera netta Nietzsche aveva portato sotto gli occhi del pensiero filosofico, e con un lessico diverso Hegel prima di lui, al di qua del costituirsi della soggettività non c'è né bene né male. Perché il male è intelligibile solo in quanto distinguibile dalla banale e "innocente" violenza in cui capita di imbattersi quando la vita organica persegue la perseveranza nel proprio essere. Senza questo processo di soggettivazione, del divenire soggetti, c'è soltanto la più o meno crudele innocenza del divenire della vita. Solo per quell'animale umano che ha saputo mettere al servizio della sua vita mortale la capacità di collocarsi dentro un processo di senso si può parlare di male. Questo perché il senso stesso si struttura intorno alla percezione di una differenza, della differenza tra ciò che ci colpisce e ci produce sofferenza e ciò che invece ci lascia quietamente nei confini del nostro sé. Non si dà soggetto, potremmo allora dire, al di qua della distinzione, una distinzione non solo tra la percezione di ciò che per noi è buono e ciò che per noi è cattivo, ma una distinzione che si prolunga nella riflessione sul bene e sul male. Ma non si dà nessuna questione del bene e del male senza il luogo in cui può registrarsi un'originaria scissione.

In questo senso, probabilmente, l'affermazione per cui l'etica viene prima dell'ontologia può confondere, quasi dovessimo pensarli, anche all'interno di un soggetto, come ambiti separati. Ma se una

domanda sul senso dell'essere viene posta è solo perché un processo di soggettivazione è avvenuto e sta avvenendo. E con esso quella domanda sul bene e sul male che una vita si pone per entrare in un processo di individuazione e di separazione dall'essere. La domanda sul male, non ovviamente la risposta, è quindi una rottura, anzi la rottura: quella rottura immanente nei confronti dell'indifferenza e dell'immediatezza del divenire.

È questo che Badiou segnala come evento. E forse è vero, ma avremo modo di ripeterlo meglio altrove, che non percepire la differenza, non porsi la domanda sul bene e sul male, può essere il primo passo per entrare in una scena del male.

Intermezzo

Biopolitiche ipermorali

4. Tanatopolitiche e vittime assolute

Prima di mettere a fuoco una diversa prospettiva da cui guardare all'evento del male, dobbiamo interrogarci sulla rilevanza di alcuni problemi confluiti nel dibattito contemporaneo relativo al biopotere.

Questi rappresentano, per l'economia del mio discorso, uno spazio intermedio che raccorda e interseca le due differenti genealogie del rapporto male e potere: quella che abbiamo appena ricostruito, e che afferisce al "paradigma Dostoevskij", e quella che cercheremo di delineare e che risponde per così dire al "paradigma dei demoni mediocri". Per desostanzializzare la presunta essenza del male, così come per de-assolutizzare l'onnipotenza di una soggettività malvagia che vuole la distruzione, è in primo luogo necessario smontare un'idea demonologica del potere, e affidarsi a un'analitica che rinunci a valutare il dominio solo per la sua capacità e volontà di morte. La riflessione sulla biopolitica si muove a mio parere in questa direzione. Mentre cerca di capire l'assurgere della vita a valore incontrastato della modernità, essa implicitamente sposta il punto di vista sul male. E ci

consente così di osservarlo non più come se fosse il semplice regno del nulla. Vale dunque la pena soffermarsi su alcuni dei principali temi entrati nella discussione intorno al biopotere.¹

Soprattutto intorno a quel biopotere totalitario, e in particolar modo nazista, che proprio negli eccessi estremi del suo esercizio pare aver portato allo scoperto uno dei paradossi che lo costituiscono. Qualsiasi tentativo di ripensare il rapporto male e potere, infatti, non può esimersi dal tornare su tale scena storica, sui modi in cui è stata interpretata e su alcuni dei testi che ne hanno tessuto la trama.

Uno dei meriti principali di questo ampio orizzonte ermeneutico, entro cui si muovono sia riflessioni filosofiche sia ricerche storiche, è di aver definitivamente spostato lo sguardo dalla volontà onnipotente degli attori alla sofferenza di chi quelle azioni subisce. Ma è importante segnalarne anche i limiti. I limiti di alcuni approcci filosofici che, per enfatizzare la novità rappresentata dal biopotere, finiscono per trascurare la forte continuità del biopotere nazista con la tradizione metafisica e, per così dire, "iper-morale"; e più in generale il limite di una riflessione che, a mio parere, rimane all'interno di uno schema dualistico di comprensione del potere. Nelle pagine che seguono cerco di mettere in chiaro le principali implicazioni di queste letture.

1. In nome della vita: Arendt e Foucault

"Se potessi racchiudere in un'immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero."² La descrizione ritrae un particolare tipo di prigioniero, ormai destinato alla distruzione finale: quell'internato dell'universo concentrazionario che le condizioni di privazione hanno reso una sorta di esangue sopravvivenza biologica. Reagisce meccanicamente alla fame, al freddo e alla fatica.

1 Seguo, qui, il lessico di Michel Foucault e come lui non faccio alcuna distinzione terminologica qualitativa tra biopolitica e biopotere.

2 P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1989, p. 113.

In altri termini, è stato trasformato in un essere per il quale lo spazio delle scelte è assolutamente annullato. Di questa figura è composta la massa anonima dei "sommersi" che popola i campi, che marcia e lavora senza parlare, perché ormai è troppo vuota per soffrire davvero: "Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamar morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché son troppo stanchi per comprenderla".³ La preparazione degli "uomini in dissolvimento" è metodica, scandita da tappe ben precise e progressive: dalle ripetute offese al pudore alla violenza tesa soprattutto a umiliare, dallo scatenamento del terrore a pratiche feroci di derisione, dai ritmi assurdi di lavoro a un regime alimentare totalmente insufficiente.

Così Primo Levi, in *Se questo è un uomo*, ha reso paradigmatica e memorabile la figura del "musulmano" e con essa ha fornito lo spunto per introdurre quell'equazione tra male e vittima assoluta che, come abbiamo visto a proposito di Lévinas, verrà posta al centro di alcune riflessioni filosofico-politiche degli ultimi decenni del secolo scorso. La letteratura sui campi di sterminio, soprattutto a opera dei sopravvissuti, testimonia di un'esperienza limite: quella di una vita per così dire de-soggettivata e denudata fino all'ultima delle sue identità relazionali e simboliche, ridotta a mera processualità biologica. Su di essa si è fissata l'attenzione delle scienze storiche e delle scienze sociali, della filosofia e della letteratura.

Questo significa - avremo modo di tornarci più volte - che lo sguardo puntato sugli attori della scena del male ha definitivamente mutato di oggetto e di prospettiva. L'esperienza e la testimonianza delle vittime assumono un rilievo centrale. Da un punto di vista storico e storiografico tale spostamento è stato più volte messo in luce. Si è parlato di "epoca del testimone",⁴ di passaggio dalla riprovazione per i carnefici alla compassione per le vittime, di fine del "mito dell'eroe combattente" - del resistente - e di trionfo della vittima.⁵

³ Ivi, p. 82.

⁴ A. Wieworka, *L'era del testimone* (1998), Raffaello Cortina, Milano 1999.

⁵ Per un'intelligente sintesi del dibattito storiografico in questione, si vedano almeno J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, re-connaissance*, La Découverte, Paris 1997; E. Traverso, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica* (2005), ombre corte, Verona 2006; E. Benbassa, *La sofferenza come identità* (2007), ombre corte, Verona 2009.

Ciò che forse non è stato evidenziato a sufficienza sono le implicazioni che tale spostamento ha comportato all'interno di un ripensamento dell'idea di male. In maniera molto sintetica, si può dire che, se osservato nella prospettiva di coloro che progettano e perseguono la messa a morte, il male può essere inteso come cifra ultima dell'enigma della libertà, il volto oscuro della potenza del soggetto; per uno sguardo che si focalizza sulla realtà della vittima, esso assume il senso, da decifrare e interrogare, della totale mancanza di libertà. Per cui, da un'analisi che si concentra sul legame e sui nessi tra il male e la libertà onnipotente dei carnefici si passerebbe alla messa a fuoco di un processo distruttivo, tramite il quale una vita umana, con il suo inestricabile intreccio di libertà e pre-determinazione, viene ridotta a cosa. O meglio a "vittima assoluta".

Recuperando la forza espressiva di un silenzio che nel "musulmano" si fa contraddittoria testimonianza, Giorgio Agamben⁶ è colui che più ha condotto il dibattito filosofico contemporaneo a reinterrogarsi sul tema foucaultiano del biopotere nella prospettiva della tanatopolitica. Si può dire che con *Homo sacer* e *Quel che resta di Auschwitz* egli abbia indirettamente, ma in maniera inequivocabile, coinvolto la biopolitica all'interno di un ripensamento dell'endiadi male e potere. Nel senso, appunto, in cui il male è ora raffigurabile in quella vita diventata "nuda vita": espressione ultima, esito finale di una relazione di potere che porta alla produzione del cosiddetto *homo sacer*, che, al pari del "musulmano" di Primo Levi, può essere ucciso senza commettere omicidio. La questione della "nuda vita", che verrebbe elaborata a partire dalla distinzione tra *zoe* e *bios*, è certo controversa. Si tratta infatti di una distinzione che, secondo Agamben, Foucault non avrebbe pensato fino in fondo e che invece sarebbe stata elaborata da Arendt.

6 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; Id., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; in una prospettiva molto vicina, in quegli stessi anni, si veda il lavoro di A. Brossat, *L'épreuve du désastre. Le xx^e siècle et les camps*, Albin Michel, Paris 1996.

È una contrapposizione che, forse a ragione, Derrida contesta, affermando che la differenza tra "nuda vita" e "vita qualificata" non è tracciabile.⁷

Resta fermo che da Jacques Derrida⁸ a Roberto Esposito,⁹ per fare soltanto i nomi più citati, molti sono stati gli autori che hanno accolto la sfida rilanciata a metà anni novanta da Agamben. Una sfida che ai miei occhi assume un significato preciso: cercare di pensare l'opposizione male-libertà non più nei soli termini di un'alternativa tra regimi politici, come era stata concepita dalla filosofia politica post-bellica, bensì nei termini ontologici di un diverso grado di distruttività che l'intreccio inevitabile di vita e potere manifesta in determinate circostanze. Sono appunto le circostanze che contraddistinguono - esplicitamente o implicitamente -, anche per i pensatori che seguono il percorso agambeniano, la fenomenologia del male: una fenomenologia estrema e al contempo esemplare.

Come Homo sacer indica, è dall'incrocio delle nozioni che Hannah Arendt e Michel Foucault hanno mobilitato per ripensare il potere moderno che è emerso quello che potremmo chiamare il "paradigma biopolitico", di cui la "tanatopolitica" non è solo un caso specifico di applicazione, ma, come cercheremo di mostrare,

7 Si vedano i testi relativi ai seminari che Derrida ha tenuto all'École des hautes études en sciences sociales tra il 2001 e il 2002, pubblicati con il titolo Séminaire: la bête et le souverain, Volume I (2001-2002), Galilée, Paris 2008; tr. it. La bestia e il sovrano, Jaca Book, Milano 2009. Il riferimento è ivi, pp. 350 sgg.: per Derrida tale distinzione non sarebbe rinvenibile nemmeno nei testi di Aristotele - il luogo filosofico in cui Arendt, Foucault e Agamben ritengono di individuare la separazione tra vita in senso biologico e vita in senso umano-politico. Secondo il filosofo francese, lo *zoon politikon* aristotelico e l'annesso *zoon logon echon*, lungi dall'essere una svista, per cui il filosofo greco avrebbe confuso solo terminologicamente *zoe* con *bios*, dimostrerebbe piuttosto il fatto che non solo la modernità ha un nucleo biopolitico, ma l'intera politica occidentale. Vale a dire che da sempre la politica cattura e opera sulla *zoe* ritenendo di trasformarla. Sulla differenza tra *zoe* e *bios* in un'ampia prospettiva filosofico-politica, si veda P.P. Portinaro, Breviario di politica, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 11-22.

8 In particolare J. Derrida, La bestia e il sovrano, cit.

9 R. Esposito, Bios. Biopolitica e filosofia, Einaudi, Torino 2004, che ricostruisce, tra l'altro, le fasi salienti della riflessione sulla biopolitica, e nelle cui pagine si possono trovare riferimenti bibliografici completi; si veda anche Id., Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale, Einaudi, Torino 2007. Per una mappatura degli ambiti di pertinenza della biopolitica, si vedano i lavori di C. Geyer (a cura di), Biopolitik. Die Positionen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001; T. Lemke, Biopolitik zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg 2007; A. Moreau, Le biosiècle: bioéconomie, biopolitique, biocentrisme, L'Harmattan, Paris 2009; L. Bazzicalupo, Biopolitica. Una mappa concettuale, Carocci, Roma 2010.

l'interrogativo che ne apre la pensabilità.

Questo non significa sottovalutare le differenze, anche radicali, che dividono i due autori, ma piuttosto interrogare l'efficacia teorica di un orizzonte che si è dischiuso dall'incrocio tra i lavori di entrambi. I lessici e gli stili diversissimi di Arendt e Foucault convergono nel dare risalto a una stessa svolta; sono cioè concentrati a identificare e connotare la discontinuità rappresentata nella politica moderna dall'inclusione della vita, intesa nel suo aspetto biologico e di specie, nei meccanismi e nei calcoli del potere politico. Per entrambi, quella zoe che nell'antichità era esclusa dal campo di visibilità della politica e che nell'antico regime era politicamente indifferente e apparteneva, come vita creaturale, a Dio, entra in primo piano tra gli obiettivi delle strategie dello Stato e diventa il fondamento stesso della sua legittimità e della sua sovranità.¹⁰ Sebbene la Arendt non utilizzi mai il termine biopotere o quello di biopolitica, non sono pochi i raffronti che possono essere stabiliti tra le analisi arendtiane e quelle foucaultiane. Nella *Volontà di sapere*, ad esempio, uno dei passi cruciali suona integralmente arendtiano e recita: "Per millenni l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente".

Un'affermazione che sembra confermare il fatto che anche per Michel Foucault sia valido il gioco di contrapposizioni che Hannah Arendt ha impostato in *Vita Attiva* e nelle opere a essa preliminari. Vale a dire una netta opposizione tra la politica degli antichi e la

¹⁰ Per quanto riguarda M. Foucault, le opere più rilevanti sul tema del biopotere sono: *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1978, in particolare le pp. 119-142; "Bisogna difendere la società" (1976), Feltrinelli, Milano 1998, pp. 206-227; *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005; *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005. Per quanto riguarda Hannah Arendt, i temi della nascita del sociale e del trionfo dell'animale laborans, si veda soprattutto *Vita Attiva* (1958), Bompiani, Milano 1988 e *Che cos'è la politica?* (1955), Edizioni di Comunità, Torino 1995; sul campo di sterminio, cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Edizioni di Comunità, Torino 1999, e anche i saggi raccolti in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003. Sulla Arendt e il problema della questione sociale, rilevanti per il dibattito sono S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks 1996; H.F. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of Chicago Press, Chicago 1998.

politica dei moderni, giocata per lo più sul diverso ruolo che la vita intesa come "mero vivere" biologico riveste per il funzionamento e la legittimazione del potere politico.

Per Hannah Arendt la polis greca, che continuerebbe a vivere attraverso la Politica di Aristotele, si reggeva, seppur tra alcune contraddizioni, su una rigida separazione tra l'ambito della necessità - il corpo e i suoi bisogni, la vita familiare ed economica - e l'ambito della libertà - l'interazione, per lo più linguistica e agonale, dei cittadini tra loro.

L'irruzione della vita come "fatto pubblico", il biopotere, nei termini di Foucault, segnerebbe la fuoriuscita definitiva da un modello classico di separazione tra l'uomo inteso come essere vivente, come pura vita animale, e l'uomo inteso come attore politico, come cittadino. Per la Arendt, questa rottura avviene in concomitanza con il sorgere dell'economia politica e con la trasformazione del lavoro,¹¹ quando fa irruzione sulla scena pubblica la vita, intesa come processo naturale, quando cioè i tratti dell'*animal laborans*¹² assurgono a caratteri centrali dello spazio sociale e politico. In tale passaggio si consuma, a suo

11 Su questo si veda F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder Editorial, Barcelona 2007, in particolare il capitolo *Un crecimiento no natural de lo natural*, pp. 107-127; A. Moscati, "Biopolitica" e singolarità in Hannah Arendt, "aut aut", 328, 2005, pp. 99-118. Per un confronto tra Arendt e Foucault sulla biopolitica, si veda K. Braun, *Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault*, "Time and Society", 16, 1, 2007, pp. 5-21; A. Duarte, *Hannah Arendt, Biopolitics and the Problem of violence: from anima laborans to homo sacer*, in D. Stone, R. King (a cura di), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Race and Genocide*, Berghehn Books, London 2007; C. Blencowe, *Foucault's and Arendt's "Insider View" of Biopolitics: a Critique of Agamben*, "History of the Human Sciences", 23, 5, 2010, pp. 113-130.

12 Nell'articolazione fenomenologica delle attività umane contenuta in *Vita Activa*, il lavoro, come è noto, è sinonimo di metabolismo uomo-natura, sostentamento della zoe. È la dimensione della necessità che connota la sfera dei bisogni della vita umana. Molto ci sarebbe da dire su questa distinzione libertà-necessità che in qualche maniera rimane legata a un dualismo mente-corpo che fa del corpo il sostrato biologico-animale, legato alla necessità, e della mente il luogo della libertà possibile. Un dualismo questo, a mio parere, che si spiega proprio a partire dal trauma di quello che per lei è un vero crimine ontologico che si consuma ad Auschwitz. Su ciò e su come il tema della nascita riesca in qualche modo a scalfire la rigidità di tale dualismo, si veda M. Vatter, *Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt*, "Revista de Ciencia Política", 26, 2, 2006, pp. 137-160.

parere, la chance di una politica fondata sulla libertà a favore di una politica fondata sulla sicurezza. La nozione di società ha appunto nella Arendt questa funzione: connettere la dimensione della "vita stessa", in origine una dimensione privata e "invisibile", alla dimensione collettiva e sovraindividuale. Se il fine della politica diventa la salvaguardia e la crescita della vita della società, come totalità, se la politica significa garanzia e rafforzamento della sicurezza e della produttività della società, come intero, il legame originario tra politica e libertà, tra agire politico e donazione di senso al "chi" si allenta. Perché per la Arendt libertà significa, in primo luogo, trascendimento della preoccupazione per la propria sopravvivenza. Già in *Che cos'è la politica?*¹³ leggiamo: "Queste due idee, quella secondo cui lo Stato e il politico sono istituti imprescindibili per la libertà e quella secondo cui sono istituti imprescindibili per la vita, sono divise da un insormontabile conflitto di cui peraltro i fautori di tali tesi raramente si rendono conto. È cosa ben diversa se assumiamo la libertà oppure la vita come bene supremo, come criterio in base al quale tutto l'agire politico si giudica ed è giudicato. Se per politica intendiamo una cosa che pur con innumerevoli variazioni è comunque sostanzialmente nata dalla polis e a essa rimane legata, allora nella congiunzione di politica e vita viene a formarsi un'intima contraddizione che elide e distrugge l'elemento specificamente politico".¹⁴ Senza entrare nel merito della divaricazione arendtiana tra vita e politica, che appunto risponde alla dicotomia necessità-libertà, vorrei solo ricordare che è in tale prospettiva che va collocata la critica dell'autrice al liberalismo. Nonostante l'accento posto sulla nozione di libertà, il pensiero e la pratica liberali, centrati sul benessere materiale, rientrano a pieno titolo in quel processo di "spoliticizzazione" che per Hannah Arendt segna drammaticamente la parabola della modernità. Per Foucault, invece, si può iniziare a parlare di biopolitica riferimento al passaggio che si consuma tra la fine del xvii secolo e la metà del xix,

13 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit. Sono i frammenti, composti per lo più ne' 1955, da cui sarebbe dovuto emergere *The Human Condition*, ma che riportano alcuni passaggi in maniera più diretta ed efficace.

14 Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 54-55.

quando accanto al potere sovrano, e al potere disciplinare sui singoli corpi, entra in scena una serie di pratiche e di saperi (medicina, demografia, igiene pubblica, statistica, urbanistica) che hanno come oggetto la popolazione e la vita generale della popolazione come un bene da incrementare e proteggere. Possiamo dire, allora, che per entrambi si entra in un contesto moderno e biopolitico quando il potere non riguarda più solo la vita e la morte dell'individuo, ma il processo vitale della società e della popolazione nel suo insieme. Quando cioè la vita diventa una sorta di entità collettiva, da cui desumere regolarità e su cui proiettare previsioni. La società, pensata da Hannah Arendt come idea generale, ha una funzione concettuale molto simile alla nozione di popolazione, così come viene concepita da Foucault.¹⁵ Entrambi, infatti, ci ricordano il paradosso rappresentato dal liberalismo. È il pensiero liberale, nonostante la sua enfasi sulla libertà, ad aprire le porte a una concezione della società come rete dei rapporti economici che per funzionare in maniera "virtuosa" ha bisogno di sicurezza e di potenziamento della vita della popolazione. In prima approssimazione, dunque, si può dire che la "biopolitica", nel significato desumibile dalle opere dei due autori, non è una categoria storica né è ancora un vero e proprio paradigma. È semmai uno strumento euristico, per far risaltare all'interno del continuum del potere occidentale una cruciale discontinuità; una discontinuità epistemica, direbbe Foucault, una discontinuità storico-metafisica, potrebbe dire la Arendt. In particolare, è uno strumento per registrare i mutamenti delle configurazioni di potere nelle diverse epoche storico-sociali, prima fra tutti, la discontinuità radicale tra politica greca e sovranità moderna.

A differenza di quanto sostiene Agamben,¹⁶ nella Arendt è individuabile un legame assai stretto tra le riflessioni contenute ne *Le origini del totalitarismo* a proposito dei campi di sterminio e delle "non-persone", e quelle svolte in *The Human Condition*, sulla nascita del sociale e sul trionfo dell'*animal laborans*.

15 Nel testo *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., Foucault mostra come la popolazione, con le sue regolarità demografiche, epidemiche ecc., apra alla nuova arte di governare che altrimenti rimarrebbe bloccata tra famiglia e sovranità: "La casa e il padre di famiglia, da una parte, lo Stato e il sovrano, dall'altra: l'arte di governare non poteva trovare la dimensione propria". Si veda l'articolo di A. Moscati, "Biopolitica" e singolarità, cit.

16 Così G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 20 sgg.

E, per quanto riguarda Foucault, non è del tutto esatto dire - come fa ancora Agamben - che egli non indaghi direttamente il luogo per eccellenza della biopolitica moderna: il campo di sterminio, appunto. Tanto Arendt quanto Foucault, ognuno secondo le proprie modalità, hanno infatti cercato di pensare fino in fondo il complicato rapporto di continuità e discontinuità che connette la configurazione moderna del biopotere, quel potere che ha preso in carico la vita anche nel suo aspetto biologico, a quell'evento estremo e rivelatorio che sono gli stermini del xx secolo. Tutti e due leggono Auschwitz, ma per molti aspetti anche il Lager sovietico, come la patologia estrema del potere, ma al tempo stesso come compimento, parossistico quanto si vuole, di una politica che ha elevato la vita a categoria universale e a valore incontrastato. Il razzismo, non solo quello storico, a basi biologiche o etniche, ma più in generale il razzismo come quell'atteggiamento mentale che predispone a distinguere tra vite degne di essere garantite e potenziate e vite di scarto è il rischio implicito nella biopolitica. È il pericolo di una politica che, come quella moderna, si è orientata e si orienta a partire dall'a priori assoluto della "vita in sé".

Tale rischio rappresenta una tendenza di lungo periodo, ma è diventato esplosivamente visibile nella "passione genocidaria" del xx secolo. Va a questo proposito sottolineato che non è casuale l'esigenza comune ai due autori di pensare il potere da una prospettiva che superi quella che sembra essere l'ossessione della filosofia politica: il faccia a faccia tra sovranità statale e individui, portatori di diritti. Privilegiare la dottrina giuridica della sovranità, per Arendt e Foucault, significa compromettere una profonda comprensione dell'esperienza del potere. Perché, appunto, non può più valere come egemonica l'immagine di un potere disegnata sulla facoltà interdittiva della legge che prescrive il limite di ciò che è permesso e ciò che è vietato. Esso va pensato piuttosto come *dynamis* e come *energeia*, come gioco di azioni e resistenze, come insieme di relazioni plurali, che soltanto nel momento in cui si attuano definiscono il ruolo e l'identità temporanea degli attori. Viene pertanto rifiutata una geometria statica del potere, che ne spegne il movimento in una temporalità prevedibile e in una soggettività bloccata. Questo significa, al contempo, rompere con una visione del potere quale semplice strumento di una realtà già data a favore di una concezione "performativa" del potere, esso stesso produttore di nuove

realità. Di nuovo, non sto negando le differenze tra le due prospettive, né intendo sostenere che Foucault non sia, sotto molti aspetti, più attento di Arendt a non ricadere nelle maglie di una teoria filosofica del potere. La sua analitica vuole appunto evitare la contrapposizione "semplice" tra potere e dominio, a cui Arendt ricorre, ma anche e soprattutto evidenziare come le categorie che ruotano attorno al concetto di Stato e alla teoria giuridica della sovranità occultino la fitta e complicata trama delle dinamiche tra gli individui, che coinvolgono i loro corpi, le loro relazioni quotidiane. Ma tutto questo è noto.

Mi preme, invece, ribadire che il paradigma statuale e moderno del potere viene da entrambi messo in questione non solo e non tanto per motivi di debolezza teorica, ma a partire dall'impatto di un'esperienza concreta e dal modo in cui ognuno, in maniera personale, elabora in esemplarità filosofico-politica la forza della storia. Se tale genealogia è nota e riconosciuta per quanto riguarda Hannah Arendt, essa rimane spesso nell'ombra per quanto attiene a Michel Foucault.¹⁷ Perché per entrambi, il dominio totalitario, che Arendt chiama "totalitarismo" e Foucault, diffidando dell'uso strumentale del termine in periodo di Guerra fredda,¹⁸ preferisce nominare "razzismo di Stato", non è tanto una categoria politologica.

17 M. Foucault, *Pouvoir et savoir*, intervista con S. Hasumi, in *Id., Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris 2001, pp. 399-414. In quell'intervista egli afferma che il motore delle sue ricerche sul potere è stato il trauma di un eccesso di potere con il quale la sua generazione è stata costretta a confrontarsi. "Fascismo e stalinismo," argomenta, "hanno posto il problema di un eccesso di potere [...] non solo degli apparati di Stato, di partito, della burocrazia (insomma dei luoghi predisposti ad ospitare e custodire l'essenza del potere) ma degli individui gli uni sugli altri." Aggiunge: "È a partire dalla fine dello stalinismo che la questione del potere ha iniziato a porsi nella sua nudità". Ricorda: "Necessità di pensare questo problema del potere, ma nell'assenza di strumenti concettuali per pensarlo [...]. Tanti altri si sono posti, a partire dallo stalinismo, il problema degli eccessi di potere. Tutti coloro, per esempio, che partendo da un punto di vista marxista si sono interrogati intorno al cosiddetto fenomeno della burocratizzazione del partito. La maniera in cui mi pongo lo stesso problema è diversa. Io non cerco di vedere qual è l'aberrazione che si è prodotta negli apparati di Stato che ha portato a questo eccesso di potere. Cerco, al contrario, di vedere come nella vita quotidiana, nei rapporti tra i sessi, nella famiglia, tra i malati e la medicina, circola un'inflazione di potere". In altre interviste di quegli anni, sempre contenute in *Dits et écrits*, u, Foucault sostiene che già dal 1956 gli fosse chiaro che "le due bestie nere" (fascismo e stalinismo) non fossero affatto parentesi storiche, ma eventi epocali.

18 Sulla storia e gli usi del concetto mi permetto di rimandare al mio *II totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Non è un ideal-tipo della scienza politica che serve a registrare il grado di restrizione delle libertà di quei regimi che hanno annullato il pluralismo.

È piuttosto l'esempio storico della cristallizzazione di relazioni specifiche, di determinati rapporti e circostanze che si sono strutturati in modo tale da trasformare le vite di milioni di esseri umani in un oggetto privo di significato.

Detto in altri termini, è l'esempio storico in cui, anche e soprattutto in nome della vita, si è manifestata la nuova figura della "vittima assoluta".¹⁹ Questo significa, allora, che i campi di annientamento, prodotto della ta-natopolitica, a cui i vari dispositivi di potere hanno dato luogo, sono l'esperienza storica in cui si radica la riflessione sul potere, non solo di Hannah Arendt, ma anche di Michel Foucault.

Date queste premesse, è legittimo tuttavia chiedersi se è possibile ascrivere l'idea arendtiana di "male radicale" a una prospettiva cosiddetta biopolitica. Nel 1951, a conclusione de *Le origini del totalitarismo*, Hannah Arendt scriveva: "Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto [...]. È conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un 'male radicale', e ciò vale tanto per la teologia cristiana, che ha concesso persino al demonio un'origine celeste, quanto per Kant, l'unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve aver perlomeno sospettato l'esistenza di questo male, benché l'abbia immediatamente razionalizzato nel concetto della perversione della volontà, spiegabile con motivi intellegibili. Quindi non abbiamo nulla a cui ricorrere per comprendere un fenomeno che ci sta di fronte con la sua mostruosa realtà [...]. Un'unica cosa sembra certa: possiamo dire che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui".²⁰ "Male radicale" sembrerebbe anzitutto indicare un'eccedenza, una dismisura che si sarebbe consumata nello sterminio. Come del resto pare confermare la risposta data a Jaspers, che già nel dicembre del '46 le rimproverava di

¹⁹ Anche se da una prospettiva diversa, sono a questo proposito cruciali le osservazioni contenute in A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.

²⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 628-629.

conferire, proprio tramite la locuzione "male radicale", un alone di "satanica grandezza" al fenomeno nazista.

"Eppure," ribatteva al maestro che in seguito diventerà un caro amico, "esiste una differenza tra un uomo che si propone di assassinare la sua vecchia zia e gente che, in certa misura, senza un diretto calcolo utilitaristico erige fabbriche per la produzione di morti su vasta scala [...]. Forse dietro a tutto ciò si nasconde una verità: non si tratta di singoli uomini che, su fondamenti umani, sono stati brutalmente uccisi da altri singoli uomini, ma è stato organizzato un tentativo di estirpare dal mondo il concetto stesso di uomo".²¹ Alla prova di Auschwitz, insomma, la concezione arendtiana del male radicale esprime l'urgenza di dare voce a qualcosa di assai più "illimitato" di ciò che la locuzione significava in Kant.

Come già per Schelling, Nietzsche, Freud, Heidegger, anche per lei non si può, insomma, ridurre il male a una volontà che sovrappone l'interesse particolare alla legge morale. L'orrore dei campi sta ora a indicare un vero e proprio crimine ontologico,²² che superando addirittura la soglia del "tutto è permesso" si è per così dire inoltrato in un altrove "dove tutto è diventato possibile". Dal carteggio con Jaspers allo scambio epistolare con Voegelin,²³ passando ovviamente per tutti i saggi e gli articoli relativi al totalitarismo,²⁴ il male è dunque pensato come l'oltre misura"; è la *hybris* moderna che si rivela nella volontà di distruggere l'umano come l'abbiamo finora conosciuto, per costruire una nuova natura dell'uomo.

21 H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969, filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1988, p. 74 (lettera di Arendt a Jaspers del 17 dicembre 1946, corsivo mio).

22 Cfr. A. Cavarero, *Orrorismo*, cit. L'orrore, sottolinea Cavarero, si esprimerebbe per Hannah Arendt non tanto di fronte all'efferatezza di circostanze fattuali, ma in un attacco alla struttura ontologica stessa del reale.

23 Cfr. H. Arendt, *Una replica a Eric Voegelin* (1953), in *Archivio Arendt* 2, cit., pp. 173-180.

24 Ead., *L'immagine dell'inferno* (1946), in *Archivio Arendt* 1. 1930-1948, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 231-238; e i seguenti saggi compresi in *Archivio Arendt* 2, cit.: *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento* (1950, pp. 7-21), *Umanità e terrore* (1953, pp. 69-78), *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* (1954, pp. 99-131).

Il male politico ha cioè oltrepassato il limite di delitti comprensibili e punibili, è andato oltre i vizi ancora "umani" quali l'egoismo, l'invidia, l'avidità, il risentimento, la sete di potere, la vigliaccheria.

Molti elementi, nella diagnosi del male assoluto e radicale di questi anni, richiamano tanto l'idea heideggeriana del male come devastazione quanto la distruttività implicita nel desiderio di onnipotenza. Questo per dire che Hannah Arendt certamente si sta ancora muovendo all'interno del "paradigma Dostoevskij"; di un paradigma, cioè, di comprensione del male come volontà di potenza infinita, come libertà abissale che si trasforma in odio dell'essere, del creato, e che pertanto devasta, nientifica, distrugge. Il suo approccio al problema è ancora fortemente segnato da quel "potere del nulla" a cui la filosofia di Heidegger aveva dato assoluta rilevanza. Tuttavia, se esaminata attentamente, anche a partire dalla luce retrospettiva di *The Human Condition* e dei manoscritti su Karl Marx.²⁵ la spiegazione arendtiana dello sterminio, e con esso del male, si complica notevolmente, spingendosi ad analizzare l'intreccio radicale tra vita e potere ben oltre lo schema a cui ricorrono i fautori del "teorema nichilistico". Letta filosoficamente, la forza distruttiva del potere totale è spiegabile non solo attraverso la lente della libertà abissale di soggetti malvagi, ma trova un potente a priori in quella necessità che abbiamo visto essere la caratteristica della vita, intesa nella sua accezione di mera ripetitività biologica. Il quadro metafisico moderno entro cui si collocano tanto le teorie della razza quanto la fede nel movimento dialettico della storia è fornito infatti dall'assurgere della vita stessa, della "mera vita", a valore supremo. Come chiaramente espresso in *Vita Activa*, il nuovo assoluto della vita - che rimpiazza la sacralità trascendente della vita eterna cristiana, a sua volta rivoluzionaria del rapporto uomo-mondo dell'universo classico²⁶ - riorienta la ricerca del senso verso la prospettiva di una nuova immortalità.

25 Ead., *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (1953), "MicroMega", 1995, 5, pp. 35-108.

26 Sulla rivoluzione moderna che eleva la vita a bene supremo, conseguente alla cruciale rivoluzione con cui il Cristianesimo aveva rovesciato l'antica relazione tra l'uomo e il mondo, si vedano le pagine finali di *Vita Activa*, cit., pp. 233 sgg. Esse sono da leggersi, insieme a quelle dedicate all'animai laborans e agli scritti su Marx, contestualmente ai capitoli dedicati al razzismo e in particolare al darwinismo ne *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 240 sgg.

Sottomesse a quella nuova forza naturale e indefinita che è la zoe, le singole vite non solo vengono trascinate nella corrente della necessità, ma sacrificano all'universale la loro rilevanza individuale. È questa la passione - sembra dirci la Arendt - che ha mosso l'ultimo secolo, spingendolo a ideare in successione quei soggetti collettivi e astratti dietro cui pulsa una stessa e identica potenza: la potenza anonima della vita. Spirito, Umanità, Razza, Classe sono i tanti nomi con cui la cultura occidentale ha espresso la sua fede nel nuovo idolo moderno: la vita del grande corpo organico, ma immortale della specie umana. Ecco, allora, "prefigurarsi già anche per Hannah Arendt il paradosso del "male radicale": non solo un'irrefrenabile pulsione verso il nulla, ma un insaziabile bisogno di vita, ha prodotto l'orrore del xx secolo. Ciò che è indubbio è che la Arendt ha intravisto nel campo di sterminio il luogo che ha svelato le condizioni di possibilità di un potere politico che può investire la vita da parte a parte, nel senso di attaccarla direttamente nella sua presunta "nudità", a cominciare dall'assoluta priorità del valore della vita. Ha cioè intuito il nesso tra un potere che agisce in nome della necessità della vita, il "male radicale", e la produzione della "vittima assoluta".

In Umanità e terrore, del 1953, Arendt aveva sinteticamente descritto la procedura di reificazione degli individui, la trasformazione del chi nel che cosa: la costruzione, appunto, della "vittima assoluta". La via crucis verso il "musulmano" procede per tappe progressive di spersonalizzazione.

Innanzitutto il momento dell'arresto arbitrario, il momento in cui crolla la fiducia nella cosiddetta "personalità giuridica". E questo non tanto perché l'arresto è ingiusto, ma perché non ha relazione alcuna con le azioni o le opinioni della persona. Si passa poi alla disintegrazione della struttura morale. La separazione dei campi dal resto del mondo non solo fa vacillare il senso di realtà, ma pare rendere vano, insensato e ridicolo persino il tentativo di sacrificare la propria vita senza aspettare il colpo finale. Sino ad arrivare alla distruzione della singolarità in quanto tale, attraverso la permanenza nel campo e l'istituzionalizzazione della tortura. Il risultato finale è la riduzione degli esseri umani all'ultimo possibile comun denominatore, vale a dire a un fascio di "reazioni biologiche per tutti identiche". "Per conseguire

un controllo totale sui suoi sudditi, il governo totalitario deve privare gli individui non solo della loro libertà, ma anche degli istinti e delle pulsioni che non sono programmati per produrre reazioni identiche, ma spingono sempre individui differenti ad atti differenti."²⁷ Non viene più uccisa nessuna vita singolare, nessuno con un nome, con un'identità inconfondibile, ma solo un esemplare completamente indistinguibile e indefinibile di una specie vivente degenerata. È questo, per Hannah Arendt, quel che resta di Auschwitz.

Ogniquale volta si strapperanno a questa singola vita, una dopo l'altra, tutte le sue maschere - dalla cittadinanza alle relazioni affettive, dalla spontaneità emotiva alla possibilità di scelta - la si esporrà al pericolo di una manomissione totale, fino al limite di quell'indistinzione persino somatica che caratterizza l'insieme dei morti dei campi. Fino a quell'esito finale di una "vittima assoluta" e collettiva. Ciò che resta, allora, è l'apertura di una possibilità storica, ma illimitata, di male, che continuerà a minacciarci ogniquale volta si seguiranno le tappe di una progressiva sottrazione, passo dopo passo, di ciascuna vita umana al suo mondo per consegnarla nella corrente necessaria e indistinta della Grande e Unica Vita.²⁸

A più di ventanni dalle prime riflessioni arendtiane, Michel Foucault, attraverso la nozione di biopolitica, torna a indagare il potenziale distruttivo di un potere che si fa portatore della riduzione delle diverse vite singolari a un'unica vita e che, come forse mai prima nella storia, è riuscito nella composizione delle tante membra di un demos nel grande corpo unitario dell'ethnos: una popolazione in se stessa identica. Muovendosi con una maggiore analiticità, scegliendo la strada di un'indagine sui saperi delle nuove scienze, niente, a un primo sguardo, sembra più lontano dalla tonalità emotiva e per certi aspetti metafisica che distingue la filosofia arendtiana.

²⁷ H. Arendt, *Umanità e terrore*, cit., p. 76.

²⁸ Nel saggio *Sulla natura del totalitarismo* del 1954 Arendt presenta, ancora più efficacemente che ne *Le origini del totalitarismo*, i passi successivi che portano alla "nuda vita". Si veda anche l'articolo, H. Arendt, *L'ascesa e lo sviluppo del totalitarismo e di forme autoritarie nel xx secolo*, a cura di A. Cutro, "La società degli individui", 2, 2002, pp. 105-134, nonché la presentazione *Autorità e totalitarismo nel xx secolo* di A. Cutro al saggio arendtiano.

Tuttavia, già a partire da *Le parole e le cose*, il problema teorico che affaticava Michel Foucault non era semplicemente quello delle enunciazioni scientifiche, ma quello delle implicazioni di un'"ontologia della vita".²⁹ O meglio del significato, non solo epistemologico, ma anche ontologico, di quella rottura che porta a sostituire "la vita", e una scienza della vita, alla storia naturale. Insieme al "lavoro" e al "linguaggio", la "vita" è l'a priori epistemico che sconvolge l'ordine classico di relazione tra parole e cose; una sorta di meta-concetto che orienta non solo le scienze della vita, ma agisce sul modo stesso di operare del potere politico. Da qui l'attenzione crescente, da parte di Foucault, per l'intreccio fra saperi scientifici e potere sino a giungere, a metà degli anni settanta, alla tematizzazione della biopolitica.

Siamo, come dice Deleuze,³⁰ all'interno "di un'analisi dei dispositivi concreti", a tutta prima assai lontana dalle genealogie filosofiche della Arendt degli anni cinquanta. Ora, nell'analisi foucaultiana del "razzismo di Stato" vengono rintracciati i modi peculiari in cui si intrecciano e si determinano reciprocamente i tre principali vettori della modernità politica: sovranità, potere disciplinare e biopotere. Se la sovranità dà voce a un rapporto univoco, in una relazione verticale, polarizzata in un soggetto (soprano), da una parte, e un oggetto (il soggetto assoggettato), dall'altra, altri tipi di potere dovranno a essa affiancarsi per consentirle maggiori dinamicità e capillarità.

Ne *La volontà di sapere*, ma ancora più chiaramente nelle lezioni raccolte sotto il titolo "Bisogna difendere la società", Foucault ci presenta, accanto alla sovranità, il profilarsi di altre due tecnologie di potere, che "a partire dal XVIII secolo [...] si sono instaurate con una certa sfasatura cronologica e che risultano sovrapposte". Da un lato, abbiamo una tecnica disciplinare: essa produce degli effetti individualizzanti incentrandosi sul corpo, manipolandolo come centro di forze che occorre plasmare.

²⁹ Su ciò si vedano le intelligenti considerazioni contenute in D. Tarizzo, *La vita. Un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

³⁰ G. Deleuze, Foucault (1986), Feltrinelli, Milano 1987.

Sono le cosiddette discipline: pratiche plurali che intervengono sui singoli tramite l'educazione, l'insegnamento, l'addestramento. Producono, insomma, l'individuo come corpo docile e disciplinato per renderlo funzionale alla collettività e al rapporto di obbedienza imposto dalle leggi e dalle norme. Dall'altro, abbiamo invece una tecnologia incentrata non sul corpo, ma sulla vita biologica; "si tratta di una tecnologia che raccoglie gli effetti di massa propri a una specifica popolazione e cerca di controllare la serie degli avvenimenti aleatori che possono prodursi all'interno di una massa vivente".³¹ Il biopotere si distingue dalla sovranità statale classica per il suo carattere inglobante, che si rivolge alla "produttività" della vita, spingendo ai propri margini la preoccupazione della morte. All'interno di una politica che funziona sull'a priori della vita, una svolta decisiva si consuma, per Foucault, allorché il biopotere iscrive il razzismo nei meccanismi dello Stato. "Il razzismo certo esisteva già, e da molto tempo", ma è il biopotere a consentirne l'iscrizione all'interno dei meccanismi dello Stato. E questo ha fatto sì, precisa, "che non vi sia stato alcun modo di funzionamento moderno dell'istituzione statale che, a un certo punto, a un certo limite e in certe condizioni non sia passato attraverso il razzismo".³² È ovvio che il razzismo in tale contesto non è analizzato nei suoi contenuti ideologici.

Lungi dall'essere espressione di un semplice odio reciproco tra le razze, irriducibile a un'operazione politica che vorrebbe incanalare in un mitico avversario le ostilità che percorrono il corpo sociale, la specificità del razzismo moderno è legata a una tecnica di potere: "Il razzismo è legato al funzionamento di uno Stato che è obbligato a servirsi della razza, dell'eliminazione delle razze e della purificazione della razza, per esercitare il suo potere sovrano".³³ È il dispositivo grazie al quale, nell'ambito di quel potere che ha preso in gestione la vita, diventa possibile separare ciò che deve vivere e ciò che deve morire. Attraverso il criterio della maggiore o minore vitalità di un insieme umano, il potere può esercitarsi trattando una popolazione come una mescolanza di razze, può suddividere la specie in sottogruppi.

31 M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 215.

32 Ivi, p. 220.

33 Ivi, p. 222.

Può, insomma, frammentare, gerarchizzare, istituire delle cesure all'interno di quel continuum biologico che è diventato il suo nuovo oggetto: la popolazione. Può inoltre mettere all'opera, in modo completamente nuovo e "biologico", la relazione guerresca "se vuoi vivere occorre che l'altro muoia": "Esso [il razzismo] consentirà di dire: più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci saranno, e più io - non in quanto individuo, ma in quanto specie - vivrò, sarò forte, potrò proliferare".³⁴

Ecco come la morte, o meglio la messa a morte, è ammissibile all'interno della biopolitica. L'uccisione non viene accettata in nome della vittoria sugli avversari, per mettere fine ad un conflitto o una guerra. La morte si giustifica se ha in vista l'eliminazione del pericolo biologico, se dunque ha di mira il rafforzamento della specie o della razza. "La razza, il razzismo, sono - in una società di normalizzazione - la condizione d'accettabilità della messa a morte [...]. A partire dal momento in cui lo Stato funziona sulla base del biopotere, la funzione omicida dello stato stesso non può essere assicurata che dal razzismo."³⁵

Nella prospettiva foucaultiana il nazismo e "il socialismo di Stato" disegnano l'esito parossistico dei meccanismi del biopotere, instauratosi a partire dal XVI secolo. Potere disciplinare e biopotere: tutto ciò ha attraversato e sostenuto fino all'estremo la società nazista. "Nessuna società è stata più disciplinare e al contempo più assicurativa di quella instaurata, o in ogni caso progettata dai nazisti [...]. Eppure contemporaneamente alla costituzione di questa società universalmente assicurativa, universalmente regolatrice e universalmente disciplinare si assiste allo scatenamento più completo del potere omicida, vale a dire del vecchio potere sovrano di uccidere."³⁶ Ma di questo potere sovrano partecipano ora non solo i vertici statali, ma in un certo senso, in un senso limite, l'intera società. La pratica della denuncia, infatti, conferisce potere di vita e di morte potenzialmente a chiunque.

³⁴ Ivi, p. 221.

³⁵ ibid.

³⁶ Ivi, p. 224.

L'originalità del nazismo sta nell'aver reso assolutamente coestensivi i due poteri, mai prima di quel momento così completamente sovrapposti: il potere sovrano di uccidere, fino all'estremo che chiunque può uccidere chiunque, e il biopotere che coltiva, protegge e organizza la vita. "Con i nazisti ha preso corpo una coincidenza tra un biopotere generalizzato e una dittatura insieme assoluta che - grazie alla formidabile moltiplicazione del diritto di uccidere e dell'esposizione alla morte - si ritrasmette a tutto il corpo sociale. Abbiamo cioè assistito all'emergere di uno Stato assolutamente razzista, di uno Stato assolutamente omicida e di uno Stato assolutamente suicida [...]. Tutto ciò si sovrappone necessariamente e ha condotto tanto alla 'soluzione finale' degli anni '42-'43 [...] quanto alla risoluzione dell'aprile del '45, quella del telegramma 71 con il quale Hitler dava ordine di distruggere le condizioni che tenevano in vita lo stesso popolo tedesco [...]. Soluzione finale per le altre razze, suicidio assoluto della razza [tedesca]: è a tutto questo che tale macchina, inscritta nel funzionamento stesso dello Stato moderno avrebbe dovuto condurre.³⁷

Non è solo il nazismo a esemplificare la distruttività estrema a cui la logica della biopolitica può arrivare. Per quanto lontano dal delirio biologistico del nazionalsocialismo, anche lo Stato socialista, e il socialismo in generale, sono "razzisti". Così suona la provocazione foucaultiana. Perché appunto il razzismo non riguarda soltanto enunciati dottrinali, ma è il discorso che il circuito del potere pronuncia per potersi attivare; è l'accensione di un dispositivo di forze che per rimanere in moto deve continuare a separare e distinguere, selezionare e scartare. La logica della purificazione consentirà di mettere a morte con il rigore e la neutralità morale di un esperimento scientifico. Soprattutto consentirà di giustificare la morte non chiamandola mai per nome, ma appellandosi al bene supremo della vita e alla sua massimizzazione. "In ogni caso una cosa è certa: il socialismo non solo non ha criticato il tema del biopotere sviluppato alla fine del xvi secolo e nel corso di tutto il xix secolo, ma in realtà lo ha addirittura ripreso, sviluppato e reimpiegato."³⁸ Che volesse eliminare lo Stato, o lo volesse rafforzare per meglio abatterlo, il socialismo non ha mai messo in discussione i presupposti del biopotere.

³⁷ Ivi, p. 225 (corsivo mio).

³⁸ Ivi, p. 226.

Soprattutto, nel "socialismo di Stato", non funziona un razzismo etnico, ma un razzismo evoluzionistico che distingue tra normali e malati mentali, tra rivoluzionari e sabotatori, e che in ogni caso, marciando a pieno regime nell'operare la discriminazione tra chi deve morire e chi deve vivere, ha organizzato la totale gestione della vita?³⁹

Ora, che cosa rappresenta quel dispositivo denominato "razzismo di Stato"? Che significato teorico assume quella specifica configurazione storica? Come appunto ricordava Deleuze, un dispositivo è un insieme, "un groviglio" di linee e vettori che seppure orientati in direzioni differenti si incrociano secondo modalità accidentali e tuttavia non casuali. Gli elementi, le variabili, in gioco - sapere, potere e soggettività - si trovano reciprocamente intrecciati, ma anche in tensione gli uni con gli altri. Il che significa, uscendo dalla figurazione deleuziana, che i soggetti sono sì determinati dalle strutture di potere proprie di quel dispositivo, ma non le riproducono esattamente. Si tratta di rapporti tra linee di forza che, come tali, modificano costantemente le direzioni per le pressioni dell'una sull'altra e viceversa. E si può dire che, per Foucault, è in questi scarti, in questi movimenti, che si situa la condizione di possibilità della libertà.

Verso la fine del proprio percorso, infatti, Michel Foucault arriverà a distinguere nettamente tra potere e violenza, separandoli l'uno dall'altro in virtù dello spazio di libertà che rimane o non rimane aperto. Ciò che definisce una relazione di potere, infatti, è un modo di azione che non agisce direttamente e immediatamente sugli altri trattandoli come oggetti.

Al contrario agisce sulle loro azioni: un'azione su un'azione, su azioni attuali, oppure su azioni eventuali, future o presenti. Un rapporto di violenza agisce sul corpo o sulle cose; esso forza, sottomette, tortura, distrugge, impedisce ogni possibilità. Il suo polo opposto può essere soltanto la passività; e se urta contro una qualsiasi resistenza, non ha altra possibilità che tentare di ridurla. Per contro, una relazione di potere può soltanto essere articolata sulla base di elementi che le sono indispensabili per essere propriamente una relazione di potere:

³⁹ "Ogni volta che ci sono dei socialismi, delle forme di socialismo, dei momenti del socialismo che accentuano il problema della lotta, ci si trova di fronte al razzismo" (M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 227).

"Che [...] colui sul quale viene esercitato il potere sia interamente riconosciuto e conservato fino all'estremo come soggetto che agisce; e che, di fronte a una relazione di potere, tutto un campo di risposte, di azioni, di reazioni, di effetti e possibili invenzioni, possa essere aperto".⁴⁰

Se la libertà è la resistenza che consiste nello scarto di un soggetto nella riproduzione delle linee di potere, allora il particolare groviglio del dispositivo totalitario è la configurazione che meglio è riuscita ad annientare tale possibilità di resistenza del soggetto. Il "razzismo di Stato" è insomma quella costellazione dentro cui si produce una forma specifica di assoggettamento che spegne per così dire la possibilità stessa della soggettivazione. È la scena dove l'interazione viene sospesa, dove il potere, insomma, da rapporto tra azioni si trasforma nel dominio della violenza diretta sui corpi, e i corpi, i corpi delle vittime, sono figure talmente passive da venir percepiti come uccidibili senza commettere reato. È in altri termini la situazione che produce la "vittima assoluta", il "musulmano" di Levi, la "nuda vita" di Agamben, "quell'immagine che racchiude in sé tutto il male del secolo", la quale, nel contesto dell'analisi biopolitica, non si spiega più a partire dalla potenza della morte, ma dall'assoluto della vita.

A iniziare da Lévinas, proseguendo con Arendt e arrivando a Foucault, un percorso della filosofia continentale del secondo dopoguerra scompagina progressivamente gli assunti del "paradigma Dostoevskij".

Non solo il male, a differenza della cattiveria, è una relazione. Non solo è un effetto sistemico che cristallizza soggetti ed eventi, scavando un cuneo nella continuità della storia. Esso inasprisce la propria intensità, qualitativamente e quantitativamente, in corrispondenza di ciò che potremmo chiamare una rottura ontologica. Quando, cioè, il quadro assiologico muta e la vita, la sua energia, la sua durata, la sua produttività, diventano il bene supremo.

40 M. Foucault, Come si esercita il potere? (1982), in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente (1984), Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 245-254. "Si deve forse cercare il carattere specifico delle relazioni di potere nella violenza," si chiede, "la quale ne sarebbe (a forma primitiva, il suo segreto permanente, e la sua risorsa ultima, la quale in tondo apparirebbe come la sua verità nel caso esso fosse costretto a gettare la maschera e a mostrarsi come realmente è?"

Il rapporto male e potere continua a esser pensabile a partire da un'"anatomia della distruttività".

Tuttavia il contesto della spiegazione nichilistica si complica ed è costretto a fare i conti, oltre che con l'enigma di una libertà umana che per farsi infinita vuole la morte, con il paradosso della vita che per universalizzarsi ed erigere se stessa a valore supremo deve celebrare l'irrelevanza della morte singolare. Ciò che sembrano indicare Arendt e Foucault, allora, potrebbe venir descritto come lo spostamento di prospettiva che, mentre distoglie lo sguardo dall'egemonica presenza del carnefice e della sua libertà per posarlo sulla vittima e la sua nientificazione, inizia a porsi domande diverse sul significato del male. Non più il male come strategia di un nulla che giunge alla distruzione dell'ente nella sua totalità, ma - e questo è assolutamente più chiaro in Foucault - in quanto paradossale esito della massimizzazione della potenza della vita. Potenza che raggiungerà il proprio apice distruttivo, quando saprà organizzarsi in un principio che, eretto a norma, renderà omogeneo il corpo della totalità, anche perché verrà introiettato come dovere morale tanto dalla popolazione quanto dal singolo.⁴¹

Se la più battuta tra le genealogie filosofiche è messa in questione dalla riflessione sul biopotere, due percorsi rimangono tuttavia ancora da esplorare con attenzione. Il primo ci conduce a interrogarci sul processo di soggettivazione, e in particolare di quei soggetti che non sono, per così dire, né "demoni malvagi" né "vittime assolute". Quei soggetti che occupano la cosiddetta "zona grigia", quello spazio intermedio che unisce e separa i due poli estremi dell'interazione. È il terreno più abitato, quello che porta il maggior peso delle radici del male, ma al contempo quello che la filosofia ha lasciato maggiormente inesplorato. Di ciò si occuperà l'ultima parte del libro. Il secondo, e ora più urgente, ci impone invece di guardare oltre la decostruzione della tradizione condotta da Hannah Arendt e di cercare più a fondo nella microfisica del biopotere analizzata da Foucault.

41 Si veda J.W. Bernauer, Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought, Humanities Press International Inc., New Jersey, London 1990; e anche Id., Spirit and Flesh: Toward a Post-Shoah, Post-Modern International Ethic, In J-Bemporad, J.T. Pawlikowski, J. Sievers (a cura di), Good and Evil After Auschwitz. Ethical Implications For Today, ktav Publishing House, Hoboken, N.J.

La riflessione sulla biopolitica che dai due autori ha preso origine, anche la più recente, ci lascia infatti senza una risposta su come e perché quelle vittime diventano tali. In base a quale ordine simbolico, introiettato, condiviso e trasmesso, alcuni corpi diventano corpi di scarto, dei quali liberarsi e ripulirsi. Come da sempre gli antropologi ci insegnano, il lavoro della cultura è innanzitutto l'interazione tra un dato, biologico o anatomico che sia, e un ordine di norme. Dobbiamo dunque interrogarci sugli a priori di quelle costruzioni che la forza simbolica erige, una forza che non struttura semplicemente l'inconscio individuale, ma si impone su tutti coloro che prendono parte al suo sistema di presupposti.

2. La vittima assoluta

Musulmano, homo sacer, zoe, la catena dei sinonimi ci conduce a quell'immagine che secondo Primo Levi ha raffigurato in sé tutto il male del secolo. E che, per Agamben, è la cifra di una vita che, pervia dello stato d'eccezione, è "abbandonata" a se stessa, esclusa dalla protezione della legge, ma allo stesso tempo inclusa nell'ambito della sua pertinenza.

Il campo di sterminio è infatti la figura emblematica che rende visibile questo paradosso del legame tra vita e potere, tramite la legge. Esso denoterebbe una zona di regole, discipline e punizioni da riservare a coloro che sono "fuori legge".

Scopo delle pratiche di questo luogo è la produzione dell'homo sacer, di quella vita che può essere annientata senza commettere né omicidio né sacrificio. E sulla quale può scaricarsi illimitatamente la violenza che finirà per ridurla, come dice Foucault, a cosa. In altri termini, il campo di sterminio assurge a spazio esemplare di produzione di quella che ho chiamato la "vittima assoluta".

Stazione finale dell'assenza di libertà e di movimento, punto d'arrivo della de-soggettivazione, questa condizione è stata resa in maniera inimitabile dalla scrittura di George Orwell. In quell'atmosfera onirica e cupa che 1984 riesce a farci toccare, il processo di destituzione della vita di Winston Smith ci restituisce il tragitto esemplare di un "chi" che viene ridotto a "cosa". Se all'inizio della

"terapia", nell'universo chiuso del "Ministero dell'Amore", in cui domina una ragione totalmente disincarnata e dove sembra non esistere più alcun luogo sottratto all'ordine simbolico di Oceania, Winston riesce in una strenua e residuale difesa del senso di sé, è perché egli ancora in qualche modo si aggrappa a una esigua certezza: la certezza del proprio corpo, del fatto che questo ha inscritto se stesso nel passato, venendo al mondo e producendo avvenimenti, garantiti dalla memoria e testimoniati da documenti tangibili. È la certezza della nascita e della morte, legate, nella loro irriducibile differenza, alla condizione umana così come Winston l'ha conosciuta fino a quel momento.

Gli uomini come Winston rappresentano un problema particolare per il regime. Tuttavia non un problema irrisolvibile. Per far sì che anche Winston Smith venga riassorbito pienamente nel dominio di Oceania, bisogna, allora, che il suo corpo - metonimia, come si è detto, di una realtà che resiste alla volontà di onnipotenza del Partito - venga fatto a pezzi, smontato, svuotato, disarticolato. Bisogna soprattutto che quella differenza tra vita e morte - legata alla fiducia nel sentirsi "davvero" vivere - smetta di giungergli. Quando infatti O'Brien lo obbliga a specchiarsi - in una sorta di scena lacaniana invertita -, la certezza di sé inizia a vacillare. Siamo di fronte a un letterale processo di de-soggettivazione. Davanti al suo corpo irriconoscibile, ormai così esausto da esser diventato quasi immune al dolore fisico, la sua resistenza inizia a sfaldarsi. La sua esistenza è ormai minacciata internamente dallo sgretolarsi della fede nell'indistruttibilità della sua stessa realtà. Winston non capisce più se è vivo o se è morto. Come O'Brien gli aveva anticipato: "Tu non sarai mai più capace di sentimenti umani [...] di sentire amore, amicizia, gioia di vivere, di ridere, di sentire curiosità, di onestà. Sarai vuoto. Ti spremeremo fino a che tu non sia completamente svuotato e quindi ti riempiremo di noi stessi".⁴² La pratica della stanza 101, l'estrema violenza, in quanto competentemente studiata e approntata solo per lui, farà compiere a Winston l'ultimo e irrimediabile passo.

42 G. Orwell, 1984 (1949), Mondadori, Milano 1989, p. 269.

Quando la sua testa sarà rinchiusa dentro la gabbia dei topi,⁴³ sacrificherà l'amore per Giulia pur di non subire quella morte, la cosa per lui davvero insopportabile.⁴⁴ Quando cioè Winston scioglierà anche l'ultimo vincolo che lo tiene legato al mondo diventerà finalmente quell'essere che semplicemente sopravvive quale il potere ha sin dall'inizio deciso che diventasse. Amerà il Grande Fratello e non avrà altri pensieri all'infuori di quelli del Partito, anche perché non avrà più nessuna passione in grado di trascendere la semplice pulsione inerziale di continuare a vivere. Così, scegliendo la vita a fronte dell'insopportabile, Winston è diventato letteralmente l'ultimo uomo, non nel senso dell'ultimo individuo, ma di ciò che resta dell'uomo quando non è più in grado di simbolizzazione alcuna.

Tra le finzioni letterarie, poche sono riuscite a descrivere con la stessa efficacia gli sconvolgimenti, interiori ed esteriori, prodotti dalla violenza.

Essa porta alla più asimmetrica tra tutte le relazioni umane, sulla cui forza trasformatrice si è soffermato in maniera esemplare, da un punto di vista teorico, questa volta, Wolfgang Iffosky.⁴⁵ La furia della violenza - ricorda Iffosky - è stata nella storia della cultura occidentale l'emblema del male.

43 È questa infatti la tortura ultima di Winston, una violenza "personalizzata" che nel romanzo ha luogo una volta varcata la soglia della stanza 101. Essa prefigura, non solo per Winston Smith, ma per tutte le vittime future la tappa finale della destituzione.

44 Alcune interpretazioni, vogliono vedere nell'impossibilità di Winston di sopportare la tortura della stanza 101 l'incapacità di accettare il ritorno di quel dolore che Winston ha dovuto rimuovere per poter continuare a vivere: l'insop-Portabile sarebbe il senso di colpa per il supposto sacrificio della madre, oltre che della piccola sorella, la quale sarebbe morta di fame e di stenti per fare in modo che Winston potesse continuare a vivere. Il topo vorace, che fa morire divorando, sarebbe l'immagine con cui Winston si identifica. Cfr. C. Lefort, *Le corps in-terposé*: 1984 de Orwell (1984), in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmannev>'. Paris 1989, pp. 15-36. Per una recente discussione filosofico-politica di 1984 mi permetto di rimandare a S. Forti, *Scene di paranoia in Oceania*. Per una rilettura di *Nineteen Eighty-Four*, in S. Forti, M. Revelli (a cura di). *Paranoia e politica?* Bollati Boringhieri, Torino 2007.

45 Cfr. W. Iffosky, *Saggio sulla violenza* (1996), Einaudi, Torino 1998. Si vedano anche i saggi contenuti in D. Le Breton, *Antropologia del dolore* (1995), Meltemi, Roma 2007.

Per questo la teologia e la filosofia hanno cercato di trasfigurare la sofferenza della vittima conferendole un senso che trascenda il suo assoluto patire.

Da qui, si sono originati tutti i tentativi di dare un significato e una giustificazione al dolore. Tentativi per ammantare i tormenti, precisa l'autore, che tuttavia rimangono illusori. Ciò che viene percepito nell'angustia dell'atto violento, da parte di chi lo subisce, è soltanto l'evidenza del suo impossibile trascendimento. Ciò che si manifesta è la mera oppressione e inutilità del dolore: "Il dolore è il dolore. Non è un segno, né trasmette alcun messaggio. Non rimanda a nulla. Non è altro che il più grande di tutti i mali".⁴⁶ La violenza è il fenomeno che soggioga in maniera totale: ferisce e mutila non solo il corpo, ma l'intero stare al mondo dell'uomo. È lo strumento più efficace del dominio, perché la vittima non può sottrarsi al dolore. La violenza innesca reazioni che dall'interno travolgono coloro che ne sono colpiti: "Non si capisce nulla della violenza se la si considera soltanto come un processo fisico esteriore". La violenza appare allora come l'evidenza più efficace per decostruire la validità del dualismo tra anima e corpo. Quella violenza che infligge all'uomo la distruzione, la ferita e la deformazione è, agli occhi di Sofsky, lo strumento più potente per fare a pezzi l'identità umana, il mezzo in grado, come nessun altro, di ridurre la complicata trama di relazioni di una biografia a quella materialità completamente oggettivata che caratterizza la vittima inerme.

È il polo passivo della relazione di potere a richiamare su di sé l'attenzione. Da Lévinas a Sofsky sempre più esplicitamente il campo d'indagine si sposta dal "piacere della crudeltà"⁴⁷ verso il dolore della vittima ridotta a passività totale. Anzi, per meglio dire, verso l'esito finale di quell'atto di violenza, che non può essere più considerato una relazione di potere, appunto per via dell'estinguersi di uno dei due soggetti come soggetto. Come se ora la verità sul male si esprimesse molto più nel soffrire che nell'agire. Questo essere incatenato dalla violenza al qui e ora, in quell'eterno presente in cui si è ridotti a

⁴⁶ W. Sofsky, Saggio sulla violenza, cit., p. 56.

⁴⁷ Non a caso una raccolta di saggi di Sofsky è stata intitolata nell'edizione italiana *Il paradiso della crudeltà*. Dodici saggi sul lato oscuro dell'uomo, Einaudi, Torino 2001.

null'altro che corpo e in cui il dolore cancella ogni distanza da se stessi va indagato anche da un punto di vista politico.

Il processo di acquisizione dell'"assolutezza" della vittima contemporanea si è infatti intrecciato a un'altra metamorfosi, quella che riguarda l'immagine del nemico.

Da Carl Schmitt a Danilo Zolo⁴⁸ e Carlo Galli,⁴⁹ da Hannah Arendt ad Adriana Cavarero,⁵⁰ da Chantal Mouffe⁵¹ a Marco Revelli,⁵² l'attenzione per le trasformazioni dei conflitti politici e delle guerre si concentra sui nuovi volti dell'inimicizia. Dalla Prima guerra mondiale, con il suo coinvolgimento dei civili nella spirale della distruzione, al terrorismo dei giorni nostri - che svuota di significato le contrapposizioni politiche tradizionali -, lo statuto del nemico fa sempre più il paio con quello della vittima innocente. La violenza si rivolge verso coloro che non hanno scelto di entrare in una relazione politica di inimicizia, sancendo il superamento della figura del nemico in armi, del nemico che ci minaccia nella nostra esistenza fisica immediata. Dai primi bombardamenti aerei ai bodies-bombers, che fanno addirittura saltare la differenza tra carnefice e vittima, si assisterebbe insomma non solo a una progressiva spersonalizzazione del rapporto tra combattenti, ma a un crescente e paradossale squilibrio tra le identità in conflitto. Il Novecento avrebbe inaugurato una nuova fenomenologia della distruzione secondo la quale la violenza bellica si scarica sull'inerte. Più in generale, l'azione violenta si rivolge contro quella vittima che è assoluta in primo luogo perché è sciolta dalla condizione - sia essa bellica, politica o sociale - di un'inimicizia agita.

Slegata da un'intenzionalità propria che comunque motivi alla vittima stessa il suo ruolo di vittima.

48 Si veda, ad esempio, D. Zolo, *Terrorismo umanitario: dalla guerra del Golfo alla strage di Gaza*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.

49 Cfr. C. Galli, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002.

50 Cfr. A. Cavarero, *Orrorismo*, cit.

51 Cfr. C. Mouffe, *Sul politico: democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2005), Bruno Mondadori, Milano 2007.

52 Cfr. M. Revelli, *La politica perduta*, Einaudi, Torino 2003.

A partire almeno dagli ultimi decenni del Novecento - e non senza riferimento al lavoro di Arendt sul totalitarismo e a quello di Foucault sul razzismo di Stato - si è spesso insistito sulla specificità del genocidio. Il termine, coniato nel 1944 dal giurista polacco-statunitense Raphael Lemkin,⁵³ serve a designare l'uccisione di un genos, di una razza o di un'etnia. Si tratta della liquidazione, organizzata burocraticamente e pianificata politicamente, di un gruppo umano al quale viene riconosciuto il ruolo di nemico pubblico. Un genocidio si contraddistingue per il carattere assoluto e oggettivo con il quale i persecutori percepiscono il nemico, ritenuto un pericolo a causa della sua semplice esistenza, una minaccia per l'integrità, per la coesione, per la sopravvivenza stessa del popolo che intraprende l'azione genocidaria. Come nota Pier Paolo Portinaro,⁵⁴ tale caratteristica non è certo una novità novecentesca, sembrerebbe anzi percorrere l'intera vicenda di quel mattatoio che è la storia, dove a produrre stermini su larga scala hanno cooperato odi religiosi, guerre di conquista, colonizzazioni, motivi economici. Pratiche persecutorie e sterministiche alle quali ha concorso come supporto costante la costruzione di un'identità altra da disprezzare, e che funziona come dispositivo atto a trasformare la guerra al nemico in una volontà di uccidere per annientare.

Una dinamica, questa, rispetto al cui funzionamento il Cristianesimo non è certo innocente, ossessionato - come spesso è stato - dall'idea di un complotto ai propri danni e perciò all'inesausta ricerca, dentro e fuori dalle proprie fila, di eretici, demoni e cospiratori ai quali dare la caccia. Ma perché i massacri, le forme collettive di distruzione di non-combattenti,⁵⁵ si trasformino in veri e propri genocidi, occorre, secondo molti studiosi, che il processo di secolarizzazione compia per intero il suo corso.

53 Cfr. R. Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Law of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress* (1944), Fertig, New York 1973

54 Si veda P.P. Portinaro, *Genocidio*, in Id. (a cura di), *I concetti del male*, Torino, Einaudi 2002, pp. 104-117.

55 In questi termini è connotata la definizione di massacro data da J. Séme-lin, *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri e dei genocidi* (2005), Torino, Einaudi 2007.

Sono cioè necessarie una concezione della storia come prodotto immanente della volontà umana e un'idea di Stato come unità autofondata per la quale la sovranità del popolo legittima la sovrapposizione di *demos* ed *ethnos*.⁵⁶

L'a priori starebbe, dunque, in una nozione organica della nazione, la quale incoraggia e alimenta l'esigenza della purificazione di un corpo politico bisognoso di proteggersi dai contagi. Il genocidio si configurerebbe così come l'atto di un potere statale che, in nome di una gestione e di un governo razionali della vita sociale, pianifica uno sterminio in nome dell'integrità e dell'omogeneità della popolazione. Sono ovvie, a questo riguardo, le differenze che gli studi comparativi dei genocidi individuano tra caso e caso,⁵⁷ anche se nell'ormai incontrollabile letteratura sull'argomento, lo sterminio nazista continua a occupare una posizione di primo piano.

Le politiche sterministiche del nazionalsocialismo non hanno mai cessato di essere analizzate, negli ultimi decenni, come epitome novecentesca di quella "passione genocidaria" che, prima di diventare un problema planetario, è stata una particolare propensione della modernità europea.⁵⁸ Così, assurde ad architrate di un paradigma, sono state descritte come parte che sta per il tutto.

56 Così ivi, e M. Mann, *Il lato oscuro della democrazia: alle radici della violenza etnica*, egea, Milano 2005.

57 Oltre ai già citati contributi di Sémelin e Mann, si vedano almeno gli importanti lavori pionieristici nello studio comparato dei genocidi di H. Fein, *Accounting for Genocide. Victims and Survivors of the Holocaust. National Responses and Jewish Victimization during the Holocaust*, The Free Press, New York 1979, e soprattutto L. Kuper, *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven 1981. Si veda per una panoramica italiana sull'argomento M. Flores (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del xx secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2001; D. D'Andrea, R. Badii (a cura di), *Sterminio e stermini. Shoah e violenza di massa nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2010. Si vedano anche Y. Ternon, *Lo Stato criminale. I genocidi nel xx secolo* (1995), Corbaccio, Milano 1997. Ora si dispone dell'indispensabile D. Bloxham, A. Dirk Moses (a cura di), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford University Press, Oxford 2010, nel quale i diversi genocidi sono oggetto di saggi monografici e in cui, per la prima volta in modo esaustivo, si dà conto delle tante aree disciplinari che compongono i "genocide studies".

58 Cfr. G. Bensoussan, *Genocidio. Una passione europea* (2006), Marsilio, Venezia 2009.

Si pensi, ad esempio, al fondamentale lavoro di Wolfgang Sofsky, *L'ordine del terrore*,⁵⁹ punto di arrivo e di sintesi, e a sua volta nuovo punto di partenza, di una pluralità di ricerche storiche e sociali non soltanto tedesche. Anche per Sofsky, il genocidio è l'impresa di un potere assoluto che, ordinato gerarchicamente dall'alto e organizzato capillarmente verso il basso, dispone di una capacità di coercizione e di violenza illimitata che sopprime le identità e azzera le resistenze, per perseguire il fine unico e totale del proprio autoaccrescimento. Un potere assoluto, insomma, che non ha bisogno di alcuna giustificazione se non della retorica della propria difesa e del proprio potenziamento. Così, libero da ogni tipo di sanzionabilità, può scatenarsi senza limiti su individui che, esclusi dal mondo comune, isolati gli uni dagli altri, vengono resi totalmente impotenti e trasformati in vittime inermi. Un processo, questo, portato a compimento dall'universo concentrazionario, "sintesi genealogica" - come argomenta sapientemente Enzo Traverso⁶⁰ - del controllo, del disciplinamento, dello sviluppo economico e tecnologico moderni: dal sapere tecno-scientifico allo sfruttamento del lavoro forzato, dalla detenzione alla tortura.

Anche diagnosi meno legate al lascito arendtiano e all'eredità foucaultiana, quale quella di Sofsky, convergono sulla tesi che a ben guardare costituisce l'assunzione di fondo delle cosiddette analisi "tanatopolitiche". Da Norman Cohn⁶¹ a Jacques Sémelin,⁶² da George Mosse⁶³ a George Bensoussan,⁶⁴ da Leon Poliakov⁶⁵ a Michael Mann,⁶⁶ diverse generazioni di studiosi, dalle varie provenienze, ritengono indispensabile premessa, affinché si dia un genocidio, il processo di disumanizzazione e di de-soggettivazione della futura vittima.

59 Cfr. W. Sofsky, *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento* (1993), Laterza, Roma-Bari 1995.

60 Cfr. E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, il Mulino, Bologna 2002.

61 Cfr. N. Cohn, *Licenza per un genocidio. I "Protocolli degli anziani di Sion": storia di un falso* (1967), Einaudi, Torino 1969.

62 Cfr. J. Sémelin, *Purificare e distruggere*, cit.

63 Cfr. G. Mosse, *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto* (1978), Laterza, Roma-Bari 2003.

64 Cfr. G. Bensoussan, *Genocidio. Una passione europea*, cit.

65 Cfr. L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei* (1951), Einaudi, Torino 2003.

66 Cfr. M. Mann, *Il lato oscuro della democrazia*, cit.

Sarebbe questa spersonalizzazione del nemico, che produce la distanza emotiva tra il carnefice e la vittima, a conferire alla barbarie contemporanea il carattere che le è proprio. Solo così si realizzerebbe quella burocratizzazione del male che denota il cosiddetto "paradigma delle atrocità collettive"⁶⁷: una sorta di sistema bellico-politico "anaffettivo" entro il quale è difficile distinguere tra gli ideatori di fantasmagorie distruttive, gli imprenditori dei programmi sterministici, i collaboratori che rinforzano e rendono veri, eseguendoli, quei prodotti dell'immaginazione ostile, e infine gli spettatori passivi.

Non vi è dubbio che, anche grazie ai "genocide studies", stia prendendo piede un diverso schema di intellegibilità del male politico, una costellazione concettuale di passaggio tra un'idea prettamente soggettiva del male, e quindi orientata a cogliere l'attitudine e l'intenzione malvagia dell'attore e dell'ideatore, e una concezione che potremmo chiamare della "burocratizzazione del male". Si tratta infatti di spiegare un duplice processo di routinizzazione: quello dell'uccisione, che si attua su di una vittima resa anonima e seriale, e quello del carnefice, non più demone assetato di sangue e agito dalla volontà di nulla, ma ingranaggio di un meccanismo a catena. In ogni sistema genocidario si presenterebbe lo stesso copione, un percorso che parte da una situazione di de-individuazione e di "disimpegno morale" e giunge fino alla vera e propria "de-umanizzazione". Si inizia con una riduzione della libertà, si procede allo sradicamento degli individui dal fluire delle loro relazioni significative e li si inchioda a un'identità reificante. La percezione di una parte della popolazione come subumana, inumana, impura e contagiosa faciliterebbe dunque lo slittamento progressivo degli individui verso il massacro. Svolgerebbe cioè una sorta di funzione adattiva che, da una parte, serve a sospendere la reazione emotiva degli esecutori e, dall'altra, legittima come pratica dolente, ma necessaria, il massacro in massa dei corpi.

Insomma, per essere annientati en masse - è l'assunzione di partenza del ragionamento - i corpi delle vittime devono essere percepiti non solo come estranei e nocivi, ma soprattutto devono

67 Cfr. C. Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, Oxford University Press, Oxford 2002. Si veda anche della stessa autrice *Genocide's Aftermath: Re-sponsibility and Repair*, Blackwell, Malden 200

perdere agli occhi dei perpetratori un significato umano, devono essere privati della loro soggettività.

Così si costruisce, anche a parere degli specialisti del genocidio, "la nuda vita": quella vita che può essere uccisa senza che l'uccisore abbia la percezione di commettere un omicidio e che, proprio grazie al nuovo riferimento assiologico ed epistemologico - la Vita - può essere "lasciata morire" per meglio "far vivere". E, seppure argomentato con lessici e metodologie diverse, tanto per molte delle ricerche storiche che si occupano dello sterminio, quanto per quella filosofia che riflette sulla svolta biopolitica, l'affermarsi delle nuove scienze biologiche e mediche nel corso del XIX secolo avrebbe facilitato questa operazione. In particolare le teorie evoluzionistiche avrebbero consentito alla teoria della razza di inscrivere i conflitti nel contesto di una naturalizzazione della storia e della politica, offrendo così la possibilità di pensare e agire l'annientamento di intere categorie di persone come un'opera di profilassi medica o di disinfestazione. L'azione violenta non sarebbe pertanto più percepita come una trasgressione, perché verrebbe reiscritta in una relazione amico-nemico, in cui, da una parte, starebbe un soggetto che mantiene inalterata la propria identità umana e, dall'altra, si collocerebbe invece una vittima che, desoggettivata, verrebbe percepita come portatrice di sola vita biologica, priva di significato umano, rendendo così possibile la disattivazione del senso morale nell'agente genocidiario.

3. Strategie di biologizzazione: la morale del razzismo

A tutta prima, l'ipotesi della disumanizzazione e della desoggettivazione della vittima, la sua riduzione a corpo organico svuotato di significato umano e morale, come condizione dei nuovi massacri, sembra assolutamente plausibile. E senza dubbio le nuove scienze della vita hanno offerto numerose chances al supposto "sapere delle razze" per farsi strumento di inclusione ed esclusione. Pensiamo, ad esempio, al serbatoio di nuove immagini e di neologismi che esse hanno messo a disposizione. Non solo gli ebrei, come noto, verranno raffigurati come parassiti, ma l'intera storia del Novecento pullulerà di

microrganismi, da cui è necessario liberarsi.⁶⁸ Un lessico microbiologico, insomma, che non risparmia nessuno e che alimenta fantasie d'epurazione nei confronti tanto dei parassiti controrivoluzionari, che attentano alla salvezza della Rivoluzione russa, quanto dei minacciosi bacilli kossovari, che minano l'integrità fisica dell'eroico popolo serbo. Un intero ambito scientifico, con le sue nuove realtà e il suo nuovo vocabolario, ha impresso forza e ha fatto cambiare di segno a quella riduzione dell'altro ad animale che accompagna la caratterizzazione del nemico, soprattutto quando occorre porlo fuori da un contesto di giudizio ordinario.

Da sempre, infatti, l'immaginazione politica, per denotare chi è al di fuori della legge della polis e chi è ostile, è ricorsa a un variegato bestiario.

Pensiamo all'immagine resa classica da Platone: il tiranno che nutre senza freno una "specie di appetiti tremenda, selvaggia e contraria alla legge".

Della "bestia eteroclita" che abita in ogni uomo, egli rende vigorosa, "pascendola bene", "la bestia dalle forme infinite", che ha "attorno al collo teste di animali domestici e selvaggi" ed è capace di "trasformarsi e di generare da sé tutte queste mostruosità". Rinforza "il leone e ciò che si riconnette al leone", lasciando morire di fame la parte umana, così che, privo di una determinazione propria, viene trascinato ovunque leone e bestia multiforme lo menino.⁶⁹ È indubbio che in tale descrizione platonica sia presente, come argomenta Mario Vegetti, anche l'elemento di fascinazione nei confronti del "volto demoniaco della tirannide"⁷⁰: di quella inaudita potenza che rimanda alla

68 In realtà, come è noto, non è solo il genocidio moderno a far leva sull'anti-malizzazione. I primi stermini, che avvengono nel Nuovo Mondo, hanno offerto al Novecento un originale copione. I civilissimi spagnoli del xvi secolo sterminavano gli indios, spesso convinti che essi fossero "omuncoli nei quali a stento potresti trovare vestigia d'umanità". Così si era espresso a proposito degli abitanti del Nuovo Mondo il raffinato traduttore di Aristotele, J.G. Sepulveda, *Democra-te Secondo*. Ovvero sulle giuste cause di guerra, a cura di D. Taranto, Quodlibet, Macerata 2009, p. 55.

69 Le citazioni, come è noto, sono tutte tratte dal Libro ix della Repubblica, cfr. Platone, *Repubblica*, traduzione con testo a fronte di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti e note di B. Centrane, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 585-641.

70 Cfr. M. Vegetti, *Paranoia nella tirannide antica*, in S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, cit., pp. 43-57. Rimangono fondamentali i lavori sulla tirannide di D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino 1977 e di G. Giorgini, *La città e il tiranno*, Giuffrè, Milano 1993.

figura dell'isotheos tyrannis, di un potere, cioè, _ come ricordava Euripide nelle Troiane - che rende simili tanto alle bestie feroci quanto agli dèi. Se per un verso la libertà del tiranno è assoluta, così da renderlo assimilabile alla libertà divina, per un altro, la sua sfrenatezza, tanto nella ferocia leonina quanto nella pulsionalità animale elementare, lo riconduce alla bestia. In questo non è diverso da chi, come dice Aristotele, vivendo al di fuori della polis, della comunità politica, si rende simile a una bestia o a un dio.⁷¹

Siamo al cospetto dell'idea di uno sconfinamento quasi "demoniaco" dai limiti dell'umano, in cui il divino e il bestiale confondono i loro contorni.

Si esprime la stessa tensione verso un "al di là", sospeso tra super-umanità e ferocia, che ritroveremo, per quanto i contesti di riferimento siano radicalmente mutati, nel richiamo hobbesiano alla maestosa grandezza del Leviatano. La sovranità, infatti, ricorrendo alla potenza rappresentativa dell'immagine biblica, non può fare a meno di evocare tanto il divino quanto l'animale, nella sintesi di una bestialità mostruosa, mitologica e favolosa.⁷² Quasi che anche la modernità non potesse fare a meno di un bestiario quale unica forza espressiva per dar voce a tutto ciò che non è esprimibile nel logos. Era questa consapevolezza, per esempio, che aveva reso Machiavelli un abile maestro nel giocare con le volpi e i leoni rinvenibili nelle opere degli antichi, da Cicerone a Plutarco. In un esplicito riconoscimento dei luoghi celebrato le inclinazioni di certi uomini a "saper bene usare la bestia"⁷³ e, in particolare, la capacità di essere al contempo "uno ferocissimo leone e un'astutissima golpe".⁷⁴ Come se per il segretario fiorentino, quanto a colpo d'occhio, velocità di cogliere la situazione, fiuto per il momento opportuno, certi animali sbagliassero assai meno degli uomini.

71 Il riferimento è ad Aristotele, *Politica*, I, 1252 b 27-1253 a 2-4.

72 Sul Leviatano di Thomas Hobbes, interpretato in questa chiave, si veda J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit.

73 N. Machiavelli, *Il principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995, xviii, p. 116. Su ciò si veda il saggio di T. Menissier, *Anthropologie de la férocité et démocratie sauvage. Animalité et politique selon Machiavel*, in T. Gontier (a cura di), *L'animalité à la Renaissance et à l'âge classique*, Peters, Louvain 2005, pp. 210-229.

74 Niccolò Machiavelli nel *Principe* aveva in più luoghi celebrato le inclinazioni di certi uomini a "saper bene usare questi "talenti animali".

Una dose di bestialità ben calibrata era dunque necessaria, per l'uomo che volesse incidere sul disegno della storia.

Per sottolineare come queste figure di belve feroci e di esseri astuti tendano perlopiù a porre l'immagine dell'uomo in un "oltre umano", nella vertigine di un oltrepassamento che tocca il selvaggio e il terribile, ma mai il repellente e l'abietto. Esse ritraggono quasi sempre coloro che stanno al vertice della relazione politica, il polo attivo di chi detiene il potere: sovrani, tiranni, condottieri. Tuttavia, nei testi della tradizione agisce, contemporaneamente, e molto spesso per rappresentare chi sta in basso e si ribella, anche un altro vettore dell'animalizzazione: quello che dell'animale enfatizza il rozzo istinto, il suo essere "basso" e manchevole, un vettore che proietta l'uomo "al di sotto" dell'uomo.

Insomma, a fronte o accanto all'immagine di una bestialità possente e temibile, convive la figura per così dire semplicemente zoologica dell'ottusità dell'animale, inteso come creatura che segue meccanicamente e passivamente i suoi istinti biologici e infimi. Quasi si trasmettesse nelle due rappresentazioni animalesche un doppio movimento delle possibilità animali dell'uomo, da una parte, appunto, una spinta che lo proietta oltre i confini dell'umano e oltre l'umano, dall'altra, una traiettoria che lo conduce al di sotto della legge dell'uomo. Per rappresentare l'alterazione della piena umanità sta, da una parte, un'immagine dell'animale potremmo dire "iper-umana", come bestia feroce, potente, quasi eroica e virtuosa, dall'altra, invece, un'immagine che dell'animale mette in luce lo statuto manchevole, di abissale inferiorità nei confronti dell'umano. È, in fondo, quest'ultimo assunto, quello dell'inferiorità ontologica dell'animale, ad aver legittimato, sin dall'Antico Testamento, il dominio unanime e costante dell'uomo sulle bestie. Ed è su questo assunto che la cultura, in Occidente e non solo, non ha mai ritenuto immorale il sacrificio e l'uccisione degli animali.

Ora, è questo secondo vettore, ripreso nella figura dell'animale come essere infimo, a occupare sempre più spazio nell'immaginario politico della tarda modernità. Quasi che la rappresentazione del nemico come feroce-selvaggio-barbaro recedesse per lasciare progressivamente il posto alla bassezza dell'animalizzazione, perché reinterpretata e rinforzata dai nuovi discorsi scientifici della medicina,

della biologia, della criminologia, della psicopatologia. Insomma di quelle scienze che accompagnano, nella ricostruzione storica foucaultiana, la nascita della cosiddetta biopolitica. Si moltiplicano le figure di animali abietti, in un crescendo di distanza dall'umano fino a raggiungere i gradini ultimi occupati dai parassiti e dagli agenti patogeni. Sarebbe infatti questo il serbatoio privilegiato a cui il discorso razzista attingerebbe non solo e non tanto le sue metafore quanto piuttosto i suoi riferimenti "letterali".

La teoria della razza inscriverebbe il suo senso politico e la sua funzione classificatoria entro tale orizzonte. Soprattutto nelle sue versioni evoluzionistiche, la teoria razziale avrebbe operato quale efficace vettore per una "naturalizzazione" e "biologizzazione" dell'oggetto del potere, operando così una funzionalizzazione immediatamente politica e discriminante del dato biologico. Essa si sarebbe configurata come il referente teorico di una pratica che gerarchizza e differenzia, include ed esclude dal campo dell'umano, e allo stesso tempo conferisce coerenza e solidità alla società nel suo insieme. Trasporre il conflitto sociale nei termini razziali consente infatti di fissare in maniera netta i confini tra il Sé e l'Altro da sé. E legittima l'espulsione di questo Altro, fissato a un corpo identificato come "rovinoso".

La rappresentazione del conflitto, scritta in termini razziali, metterebbe in campo sempre meno leoni, tigri e lupi e sempre più ratti, pulci e pidocchi, la cui uccisione arriverebbe a essere percepita come una semplice pratica di risanamento. Se il nemico visto come ferum deve essere catturato o ucciso, sulla scena di una battaglia che è anche manifestazione di forza e coraggio, il nemico come parassita o agente infettivo richiede invece una metodica, asettica e fredda disinfestazione. In altri termini, se nel primo senso la bestializzazione implica passioni, coinvolgimento ed eventualmente senso della trasgressione, nel secondo senso comporterebbe distacco, freddezza e soprattutto indifferenza morale.

La persecuzione può essere così organizzata come un'impresa pianificata e sistematica di risanamento del corpo politico. La formulazione biologistica, con cui viene tradotta la disumanizzazione delle future vittime, anestetizza la percezione dei crimini e porta a rappresentare la separazione tra sangue sano e sangue infetto come

lavoro routinario, da compiere in nome della vita, della sua continuazione e del suo potenziamento. In questo cambiamento di contesto, la parola "sterminio", e in generale la funzione della pratica dell'annientamento, muterebbe dunque di senso, derivandolo da una definizione del nemico che è transitata da un regime lessicale ed epistemico a un altro.⁷⁵ E il razzismo antiebraico sicuramente si presta meglio di ogni altro a fornire materiale di esempi di tale spostamento. In tale orizzonte, la teoria della razza si salderebbe in maniera perfetta con il tema millenario dell'ebreo parassita, diventando così in prima istanza una dottrina antisemita. Nell'intrico di positivismo e razzismo, reso ferreo dall'impulso di nuove discipline, dalla medicina sperimentale alla microbiologia, dall'antropologia all'eugenetica, l'approccio razzista riceve una sorta di investitura nobile e scientifica. Può così presentare le proprie strategie di potere come pianificazione medica. Al di fuori di questo contesto medico-scientifico, in cui l'immaginario si popola di bisogni si-curitari e fantasie di purificazione, secondo la maggior parte degli interpreti storici e dei filosofi post-foucaultiani, il genocidio rimarrebbe irrapresentabile e impraticabile.

In tale prospettiva va collocato lo spazio particolare occupato dagli studi sul ruolo che ebbero i medici e la ricerca biomedica nell'ambito del Terzo Reich. Nell'ormai incontrollabile storiografia dedicata alle politiche sterministiche del nazismo e al loro motore acceso dal razzismo antisemita, lavori come quelli di Robert J. Lifton,⁷⁶ Robert N. Proctor⁷⁷ e Paul Weindling⁷⁸ rappresentano punti di riferimento imprescindibili.

⁷⁵ Cfr. A. Brossat, *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, La fabrique, Paris 1998. In una prospettiva diversa, ma ugualmente utile in questo contesto, si veda G. De Luna, *Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*, Einaudi, Torino 2006.

⁷⁶ Cfr. R.J. Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, MacMillan, London 1986; tr. it. *I medici nazisti*, BUR Rizzoli, Milano 2004.

⁷⁷ Cfr. R.N. Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazi*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; ma anche Id., *The Nazi War on Cancer*, Princeton University Press, Princeton 1999; tr. it. *La guerra di Hitler al cancro*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

⁷⁸ Cfr. P. Weindling, *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism: 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Da queste ricerche prendono avvio molte letture secondo cui la metafora del corpo politico e della sua salute avrebbe funzionato, per il nazionalismo nazista, come nucleo incandescente per la messa in atto di una micidiale "letteralizzazione".⁷⁹

In Hitler e nei nazisti, l'idea di nazione non sarebbe rimasta una nozione astratta, ma si sarebbe strutturata come una percezione primaria concreta, la percezione del corpo umano.⁸⁰ Al cuore dell'ideologia nazionalsocialista starebbe in sostanza la convinzione che la nazione tedesca, come un reale corpo politico, sta soffrendo di una malattia causata da un'infezione potenzialmente mortale. Un'infezione provocata da agenti infettivi, identificabili in primo luogo con il microrganismo ebraico. E proprio come un corpo umano può, contraendo una malattia, morire oppure guarire e rafforzarsi, così anche il destino della Germania sarebbe stato preso nella morsa di una scelta terribile: o soccombere o, se non voleva perire, contrastare con tutte le sue energie le forze patogene. Catturati dal potere di queste fantasie corporali, Adolf Hitler e i suoi seguaci concepiscono la loro missione come una successione di diverse fasi terapeutiche. Dopo la diagnosi accurata, ma impietosa, della patologia, si sarebbe dovuto agire secondo il più rigoroso schema scientifico causa-effetto, senza sfuggire al peso della responsabilità della cura.

In vari luoghi dei suoi discorsi e dei suoi scritti, il Fùhrer, in effetti, ricorre all'idea della Germania quale vero e proprio corpo organico.

Abbacinato dal potere della metafora, ritorna continuamente sul rapporto cellula-organismo: un legame indissolubile per il quale ogni cellula porta la responsabilità della salute dell'intero. Sappiamo quanto sia stato potente questo richiamo: i medici si sentirono chiamati a curare non più il singolo paziente, ma l'intero popolo tedesco;

79 Cfr. per tutti Y.F. Khong, *Analogies at War: Korea, Munich, Dien Bien Phu, and the Vietnam decisions of 1965*, Princeton University Press, Princeton 1982, e R.A. Koenigsberg, *Hitler's Ideology: Embodied Metaphor, Fantasy, and History*, Information Age Publishing, Charlotte 2007.

80 Per queste interpretazioni è importante l'analisi del linguista George Lakoff e la sua teoria della mente incorporata, in particolare si veda G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

la loro missione era quella di diventare i "soldati biologici" al servizio della "Grande Idea della struttura statale e biologica del Nazionalsocialismo".⁸¹

E se a questi messaggi politici corrispose l'euforia della classe medica, il cui ruolo e il cui raggio d'azione crebbero in maniera esponenziale, l'eccitazione dei politici nel pensarsi secondo i criteri della medicina e della biologia non fu certo da meno. Il successo crescente delle scienze mediche e biologiche, le cui scoperte portarono negli ultimi decenni del XIX secolo a isolare numerosi microrganismi portatori di malattie, avrebbero spinto l'immaginario nazista verso una letteralizzazione della metafora della Germania come corpo politico. Hitler veniva così celebrato come il "Grande medico" della nazione tedesca, il "Robert Koch" della politica.⁸² Si spiegherebbe in questo contesto l'affermazione che Rudolf Hess, in un raduno di massa nel '34, pronunciò a proposito del nazionalismo, definendolo nient'altro che "una biologia applicata".⁸³

La Germania, insomma, avrebbe espresso la sua potenza di morte, la sua tanatopolitica assoluta, assumendo fino in fondo l'identità di una biocrazia: di una potenza della vita. La contaminazione della politica e della scienza sociale da parte del discorso medico e scientifico si sarebbe tradotta in una specifica terapia politico-militare.⁸⁴ Vi sarebbe dunque un legame profondo, e non una contraddizione, tra i proclami terapeutici in nome della vita e del suo potenziamento, e il risvolto tanatologico. L'ossessione per la salute del popolo tedesco richiedeva la dedizione del medico, con le sue dolorose, ma doverose conseguenze: le cure impietose, le amputazioni, le incisioni, le sterilizzazioni e via di seguito. Se il malato era il popolo germanico nella sua totalità, la cura richiedeva l'abbattimento di tutti coloro che minacciavano la salute di questo tutto organico.

⁸¹ Citazione tratta da un importante manuale di Rudolf Ramm, in uso presso la facoltà di Medicina di Berlino, riportata da R.J. Lifton, *The Nazi Doctors*, cit., p. 30.

⁸² Così R.N. Proctor, *Racial Hygiene*, cit., pp. 225 sgg. Si veda anche il lavoro di E. Schwab, *Hitler's Mind: a Plunge into Madness*, Praeger, New York 1992, che intitola un capitolo *The Pasteur-Koch Complex*, argomentando che i due scienziati furono per Hitler il modello attorno al quale si costituì il suo sistema emotivo paranoico.

⁸³ Citato da R.J. Lifton, *The Nazi Doctors*, cit., pp. 27 sgg.

⁸⁴ Così anche É. Balibar, in particolare nel capitolo *Il razzismo di classe*, compreso in É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, classe, nazione* (1988), Manifestolibri, Roma 1990.

Il potere nazista avrebbe funzionato in piena consonanza con le leggi biologiche che, per necessità della natura, implicano una lotta senza quartiere delle forze vitali contro gli agenti portatori di morte.

Non solo le bimillinarie metafore biologiche - a cui da sempre il lessico politico fa ricorso - si liberano di ogni mediazione concettuale per letteralizzarsi, tanto che tra biologia e politica non esiste più alcun diaframma, ma più in particolare, secondo alcuni interpreti, ciò che ha caratterizzato tale biopotere totale è stata una specifica specializzazione della medicina e della biologia: l'immunologia. Secondo Richard Koenigsberg,⁸⁵ per Hitler e i suoi uomini, la Germania si doveva attenere e si atteneva alla legge del sistema immunitario. Allo stesso modo di qualsiasi altro organismo, il corpo politico tedesco individuava e riconosceva le cellule estranee a sé e automaticamente le distruggeva.

Così, sempre sulla scorta dell'immunologia, la battaglia contro i fattori patogeni non poteva essere parziale. Non bastava distruggere una percentuale anche alta di agenti infettivi, ma si doveva condurre una guerra totale fino all'ultimo microrganismo. Uno solo lasciato in vita si sarebbe riprodotto, riportando la minaccia di morte per la nazione tedesca.

Che la distruttività senza precedenti del genocidio nazista sia legata a questa sorta di strategia immunologica è la convinzione che ha mosso, in anni recenti, anche l'interpretazione di Roberto Esposito. Nel suo già menzionato *Bios*,⁸⁶ egli porta l'analogia tra regime nazista e sistema immunitario al centro di una lettura filosofica del fenomeno storico. In continuità con un paradigma ermeneutico messo sapientemente alla prova in opere precedenti,⁸⁷ egli ritiene che la categoria di "immunizzazione" chiarisca il nodo lasciato a suo parere irrisolto dalle pagine foucaultiane: le pagine dedicate al biopotere e alla sua deriva tanatopolitica novecentesca. La logica del funzionamento del sistema immunitario spiegherebbe cioè il legame perverso, ma profondo, tra protezione della vita - vero e proprio "a priori della politica nazista" - e, al tempo stesso, negazione e

⁸⁵ Si veda il lavoro di R.A. Koenigsberg, *Hitler's Ideology*, cit.

⁸⁶ Cfr. R. Esposito, *Bios*, cit., in particolare il capitolo Tanatopolitica (il ciclo del ghenos), pp. 115-157.

⁸⁷ A partire da R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

distruzione della vita.

L'imponente repertorio epidemiologico, utilizzato dagli ideologi e dai funzionari del Terzo Reich per raffigurare i propri nemici e le proprie vittime, dislocherebbe l'aggressione nell'ambito di una difesa necessaria per la sopravvivenza. Dunque, se il corpo del popolo tedesco è percepito come un tutto organico in preda a una vera e propria malattia, per evitare il contagio il corpo politico sarà costretto a rafforzare il più possibile il proprio sistema immunitario. Messa in moto dalla minaccia della degenerazione, la nuova Germania dovrà rigenerare la forza vitale dell'intero Occidente. L'igiene razziale si presenta così come la terapia immunitaria appropriata per debellare la malattia. La morte, in tale contesto, non verrà pertanto accolta come negazione della vita, ma come quella strategia immunologica che deve espungere la parte infetta.

Un'operazione per la quale è necessario un sistema difensivo così potente - argomenta Esposito - da investire non solo gli agenti infettivi esterni, ma da aggredire addirittura se stesso. In questo delirante processo di letteralizzazione della metafora medica, la figura che rende ragione del doppio legame tra ossessione per la vita e per la salute, da una parte, e sterminio incessante, dall'altra, sarebbe allora quella della malattia autoimmune. Non pago di aggredire e annientare i presunti "bacilli", "batteri", "virus", "microbi", il sistema immunitario del grande corpo della Germania inizia a percepire come minaccia anche gran parte dei propri organi. La sterilizzazione, "la soppressione anticipata della nascita" e l'eliminazione di coloro che minacciavano la vita della Germania sono da leggersi, sempre per Esposito, come tre dispositivi di immunizzazione radicale.

Ma qual è l'assunto che questa intelligente ed elegante lettura biopolitica del rapporto morte-vita nella politica nazista presuppone? Quale orizzonte essa condivide con le altre ipotesi storiografiche che vedono nella letteralizzazione della metafora medica, conseguenza del rilievo raggiunto dalle scienze della vita in Germania, il nucleo genetico dello sterminio? I testi analizzati convincono Esposito ad affermare che "il nazismo non è, né può essere, una filosofia realizzata, perché è già una biologia realizzata".⁸⁸

⁸⁸ Cfr. R. Esposito, *Bios*, cit., p. 117 (corsivo mio).

In altri termini, il regime nazista, la sua visione del mondo "vitalistica" così come le sue pratiche biopolitiche di messa a morte, segnano una netta cesura tanto con la modernità quanto con la tradizione filosofica. A differenza delle aberrazioni del "socialismo reale", alle quali i crimini nazisti vengono di solito assimilati, la tanatopolitica del Terzo Reich rompe con la nostra civiltà.⁸⁹ Se è ancora possibile affermare che il comunismo "realizza", ancorché perversamente, alcune traiettorie della nostra tradizione, lo stesso non si può dire per il nazismo. La politica nazista, infatti, non avrebbe fatto solo un uso retorico e legittimante delle ricerche biomediche del tempo, ma si sarebbe identificata interamente con esse diventando una vera e propria biocrazia. Una forma di potere inedita che fa saltare i criteri tràditi, tanto quelli politici quanto quelli etici.

Questo modo di vedere la biologizzazione estrema, come perno attorno al quale si costruisce una rottura culturale, non rischia, però, di far allineare le letture biopolitiche alle interpretazioni che condannano l'ideologia nazista come inveramento nichilistico? Non è un modo per fare ritorno, seppure per un itinerario diverso, a quell'idea di male politico come sospensione o distruzione di ogni criterio morale? Anche se l'intento non è questo, ma quello di cogliere la contraddizione di una catastrofe che si produce proprio come esito dell'assolutizzazione del nuovo a priori rappresentato dalla vita, non si rischia di dare ragione ai teoremi semplificanti che battono sulla discontinuità e dunque sul male come parentesi nella vigenza del bene? Davvero saremmo di fronte a uno slittamento di regimi discorsivi e soglie epistemiche che trascinerrebbe, anzi travolgerebbe e annullerebbe, in uno stesso movimento, le concezioni plurisecolari del male? Se così fosse la tanatopolitica nazista sarebbe l'emblema supremo del male politico anche per via di una metamorfosi dell'idea stessa di male, di cui i suoi agenti attivi si fanno portatori. In una sorta di grottesco superamento nietzscheano della metafisica e della morale, si affermerebbe un barbarismo vitalista che affossa le tradizionali opposizioni.

⁸⁹ In questo modo Esposito si allontana da alcuni assunti della critica al "totalitarismo". Si veda anche R. Esposito, *Totalitarismo o biopolitica*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo, il melangolo, Genova 2007, pp. 153-162.

In conformità con i nuovi a priori forniti dalle scienze della vita, il male si ridurrebbe totalmente a malattia, a quella dimensione patologica che minaccia e mette in pericolo la salute del corpo. Ma in questo modo, la tesi biopolitica non rischia di tendere la mano a quella "nichilistica", pensando lo sterminio come ciò che si pone al di là di ogni morale?

Non è, infatti, solo il senso comune ad aver tracciato l'equazione tra orrore e abbandono della morale. Numerose ed elaborate analisi hanno compreso il nazismo come perseguimento disinibito e sfacciato dell'immoralità. In questo, dando fin troppo credito ad alcune citazioni di Hitler, secondo cui ci si sarebbe dovuti liberare per sempre di quell'assurda "invenzione ebraica" che è "la coscienza". La Shoah è stata pensata come crimine supremo, non solo per gli esiti e le modalità del suo operare, ma anche per la sua volontà di rivoluzionare la coscienza morale d'Europa. Da tale tesi consegue che se il male è stato il frutto di un tradimento dei valori, per uscire dal male ed evitarne il ritorno sarà sufficiente ripristinarli.

Non sto dicendo che le letture biopolitiche post-foucaultiane si facciano portavoce direttamente di questa posizione. Tuttavia, mi preme sottolineare che, a differenza dell'ultimo Foucault, come vedremo, esse sorvolano sui tratti di forte continuità che stanno sullo sfondo della svolta segnata dall'ideologia nazista. Credo invece davvero che la visione del mondo del Terzo Reich, almeno quella di alcuni dei suoi esponenti più influenti, vada interrogata come una morale, anzi un'iper-morale. Innanzitutto perché ritengo che siano da prendere sul serio, e non unicamente come strategie retoriche e ciniche, le intenzioni "virtuose" dei tanti perpetratori. Molti attori, protagonisti della scena del male, percepirono se stessi come esecutori di una suprema legge morale, che li spingeva ad agire in conformità con quell'imperativo. Le Conversazioni segrete⁹⁰ di Hitler ne sono, ad esempio, una prova testuale evidente, così come del resto i discorsi di Himmler.⁹¹

90 Cfr. A. Hitler, *Conversazioni segrete*. Ordinate e annotate da Martin Bormann durante il periodo più drammatico della seconda guerra mondiale (5 luglio 1941-30 novembre 1944), Richter & C., Napoli 1954.

91 Cfr. H. Himmler, *Geheimreden 1933 bis 1945: und anderen Ansprechen*, a cura di B.F Smith e F. Peterson, con un'introduzione di J.C. Fest, Propyläen, Berlin 1974.

Emblematico, ad esempio, è il famoso discorso di Heinrich Himmler rivolto ai capi delle ss, il 4 ottobre del 1943, a Posen, in cui esortava alla lealtà verso l'universale. Invitava a rinunciare ad anteporre al dovere etico la volizione particolare. Il dovere è "lo sterminio del popolo ebraico" - dichiara non senza rammarico il Reichsführer -, un dovere, continua, "di fronte al quale gli ottanta milioni di bravi tedeschi subito vorrebbero indietreggiare invocando l'eccezione per il 'loro ebreo decente'". Eccoli ergersi a giudici e dire "alle andere sind Schweine, aber", tutti gli altri sono porci, ma "hier ist ein prima Jude", questo è un ebreo per bene. Himmler sembra conoscere il motivo di questa codardia: è un'inconscia richiesta di esonero dalla durezza e dalla difficoltà del dovere. Una debolezza etica che, eccetto rarissimi casi, le ss non hanno invece dimostrato. Non che egli non capisca che cosa può significare vedere "centinaia, migliaia di cadaveri ammassati". Ma proprio qui sta la "nostra virtù": assistere a tutto questo ed essere rimasti decenti, "anständig geblieben zu sein". Ecco che cosa ci ha resi forti, "hat uns hart gemacht". "Perché il nostro dovere morale", "wir haben die Pflicht" di fronte al popolo tedesco, "[...] è di sterminare il bacillo che ci avrebbe contaminato e ucciso". A fronte della distruzione, dell'annientamento di milioni di esseri, Himmler è orgoglioso di affermare che la "nostra coscienza", la nostra anima, la nostra interiorità, sono rimaste integre: "Und wir haben keinen Schaden in unserem Innern, in unserer Seele, in unserem Charakter daran genommen". 92

Per quanto sia una biologia applicata, per quanto sfoci in una biocrazia, per quanto il nazismo si sposi con le più avanzate acquisizioni scientifiche, per quanto si attenga a una sorta di freddezza procedurale da laboratorio, esso rimane potentemente segnato da scelte morali. Non la neutralità del relativismo dei valori, tipica della visione scienziata del mondo, portò alla deriva della morte di massa, come recitano alcune delle più famose interpretazioni filosofiche. Ma una visione iper-morale del mondo, fortemente caratterizzata, come ogni iper-morale, dalla distinzione sostanziale tra bene e male.

92 Sono state parecchie le controversie tra gli storici circa le diverse versioni del discorso. Io cito dalla versione H. Himmler, Rede zu den SS Fuheren, Posen, 4 Oct. 1943; imt, Trial of the Major War Criminals (Nürnberg, 1947-1949), vol. 29.

Certo, la disumanizzazione - che opera attraverso la medicalizzazione e l'animalizzazione - è una lente ermeneutica efficace per capire gli stermini di massa. Ma l'enfatizzazione del ruolo legittimante e anestetizzante operato dalle nuove scienze della vita per quanto riguarda il razzismo porta a collocare il genocidio - soprattutto il genocidio nazista - in un "al di là del bene e del male" che interrompe gli assunti di fondo della nostra tradizione culturale.

Credo, invece, come cercherò di argomentare nelle pagine seguenti, che le teorie della razza, per quanto siano segnate dalla "novità" delle scienze biologiche e mediche, continuino a veicolare prepotentemente il senso delle antiche distinzioni morali, legate alle tradizionali categorie ontologiche. Tanto che, lungi dall'affermare, come spesso appunto leggiamo, che nel discorso razzista il corpo della futura vittima dello sterminio sia svuotato di significato umano e morale, ritengo si debba invece dire che esso è "saturo" di significato, tanto umano quanto morale, sebbene il senso dei termini vada ovviamente specificato.

Come leggere allora l'ossessione per il potenziamento della vita? Quell'insistenza sulla purezza che si formula così facilmente nell'opposizione salute-malattia? Non ha forse ancora e sempre a che fare con quella percezione dualistica che, in realtà, non ha mai smesso di operare? L'eterno dualismo tra il bene e il male su cui le religioni hanno articolato ed elaborato i loro ideali morali?⁹³ Un dualismo che in ultima istanza risponde all'esigenza di separare la vita dalla morte, identificando la vita con il bene e la morte con il male. E che probabilmente non è mai stato sconfitto. Nemmeno quando la teologia e la filosofia hanno creduto di superarlo tramite l'idea della *privatio boni*, della deficienza ontologica, o con la giustificazione fornita dalle teodicee. Perché, se è vero che in queste prospettive, in ultima istanza, solo il bene è, non per questo il problema del male è messo a tacere. Non è mai bastato affermare che la morte, cioè il male, non esiste o è mera apparenza perché la vita, cioè il bene, possa eternamente essere. Per questo, io credo, il dualismo puntualmente ritorna.

⁹³ Si vedano P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), il Mulino, Bologna 1970, e M. Douglas, *Purezza e pericolo* (1966), il Mulino, Bologna 1993.

Anche nella biocrazia razzista, o forse più che mai in essa, le concezioni tradizionali del male - la concezione dualistica e l'idea del male come apparenza - hanno continuato a imperare, giocando ferocemente una contro l'altra la potenza assoluta della vita e la forza disgregatrice della morte. Un'opposizione, questa tra la vita e la morte, che nel corso della storia ha cambiato contenuti e contesti, ma non ha mai smesso di operare secondo lo schema strutturale della lotta tra il bene e il male. Il male va combattuto per far trionfare il bene, la morte va sconfitta affinché la vita possa perpetuarsi. Così l'antitesi salute e malattia, come la fondamentale opposizione umano e non umano, vanno pensate lungo le linee fondamentali che hanno tracciato la differenza tra il bene e il male. Lungi dal realizzare quell'"al di là del bene e del male" a cui certi unilaterali lettori di Nietzsche miravano, il richiamo alla vita, alla natura e alle leggi biologiche si ridisegna prontamente in un'alternativa assiologica, dove il bene e il male ritrovano la loro rigida collocazione normativa.

In tale prospettiva, alcuni tropi del discorso razzista dimostrano di essere i luoghi privilegiati per decifrare l'intreccio tra il nuovo lessico scientifico, improntato alla razionalità delle scienze medico-biologiche, e l'eterna struttura della dicotomia morale. Testimonianza del fatto che l'antisemitismo e in generale il razzismo nazista non sono semplicemente una depravazione del biologismo darwiniano. Si nutrono infatti di retaggi culturali di ben più lungo periodo, radicati profondamente nella nostra tradizione di pensiero. Nel serbatoio culturale di quella che si vorrebbe essere la notte di una nichilistica assenza di valori, continua a operare l'eterno a priori di tutte le antitesi, l'onnipresente separazione tra la vita e la morte, così come la costante premessa di quella grande denegazione per cui la morte non è che un'illusoria apparenza. La macchina opposizionale di ogni pensiero del male rimane così insediata, e con forte tenacia, al cuore stesso del biopotere moderno e tardo-moderno.

La partizione che un lettore attento, intelligente e assolutamente precoce come Eric Voegelin ha proposto tra due tipi distinti di antisemitismo è allora forse da rivedere. Nel suo *Rasse und Staat*, pubblicato nella primavera del '33 e ritirato dalla circolazione pochi mesi dopo,⁹⁴ il filosofo austriaco affermava che a partire da Ernest Renan⁹⁵ discendono due diverse e contrastanti "idee del giudaismo".

La prima, di cui l'antitesi di Renan tra ariano ed ebreo sarebbe l'esempio, avrebbe un significato esclusivamente spirituale; una sorta di tipologia psicologica che non ha la portata devastante del determinismo fisico razziale. La seconda, invece, è volta a classificare e squalificare la "razza ebraica", assimilando il corpo degli ebrei a una razza animale, secondo i criteri della zoologia. La distinzione tra un antisemitismo spirituale e tipologico e un antisemitismo biologico-razziale trattiene certo Voegelin dal commettere uno degli errori ricorrenti degli interpreti contemporanei dell'antisemitismo: distinguere tra una prima visione religioso-spirituale e una successiva ideologia biologistico-naturalistica. Voegelin coglie la contemporaneità delle due direzioni, ma le vede come due percorsi paralleli che non si incrociano. Ciò che rimane nell'ombra è la micidiale miscela che può esplodere dall'intersecarsi dei due registri. Voegelin "salva" per molti aspetti il "giudaismo psicologico e spirituale" non tanto perché non fa in tempo a vedere i perniciosi effetti dell'intreccio di "spirituale" e "animale", ma perché la separazione in un certo senso è funzionale alla sua stessa convinzione. Se il male si compie - come egli ritiene - quando l'apertura verso la trascendenza viene occlusa, le scienze biologiche e della natura - e i metodi che esse inaugurano - saranno da ritenersi responsabili del disastro. In altri termini, anch'egli non è disposto a riconoscere che l'antisemitismo che sfocerà nel nazismo non è semplicemente una degenerazione, una depravazione, del biologismo. Non vuole ammettere che in esso intervengano retaggi ben più antichi. E che sia, quindi, in maniera per noi occidentali molto più problematica, una depravazione interna alla nostra tradizione.

94 E. Voegelin, *Rasse und Staat*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1933. Si veda anche il testo E. Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1933 (anche questo volume venne presto ritirato).

95 In particolare dall'opera di E. Renan, *Histoire générale et système compare des langues sémitiques*, Imprimerie Impériale, Paris 1855.

4. Parassiti, anime e demoni

"Attenzione! Questo è il nemico del mondo, il distruttore delle civiltà, il parassita che si insedia nelle nazioni, il figlio del caos, l'incarnazione del male, il demone della decadenza che si è materializzato."⁹⁶ In questo discorso tenuto da Gøbbels nel 1937, durante una riunione di partito a Norimberga, la sovrapposizione di registri è esemplare. Certo, l'antisemitismo vanta una bimillenaria tradizione, in cui l'immaginazione ha dato prova della sua creatività legando al volto e al nome dell'ebreo figure tratte da varie tradizioni. Popolo disperso tra altri popoli, privo di confini, diviso e frammentato persino al proprio interno, è di difficile identificazione. Probabilmente anche per questo - per l'inquietudine della non identificazione - è diventato con grande facilità lo schermo su cui proiettare e dare fisionomia ai fantasmi di negatività. Anche per questo l'ebreo si è prestato così facilmente a incarnare quell'immagine contro cui l'ariano forgerà la propria identità gloriosa.

Già Voegelin aveva messo in luce la dinamica della costruzione speculare delle due identità, quella ariana e quella ebraica, attribuendola a un senso di inferiorità dei tedeschi nei confronti del "popolo eletto".⁹⁷ Che questa interpretazione sia corretta, oppure sia una lettura viziata di eccessivo psicologismo, non toglie che sia individuabile uno schema oppositivo ricorrente di corrispondenze. Dove all'ebreo viene fatto giocare il ruolo del manovratore occulto, interessato solo al suo tornaconto personale, l'ariano è dipinto come uomo intento unicamente al bene comune; se l'ebreo è materialista e sfruttatore, il tipo nordico è spirituale e generoso, e così via, secondo un copione per cui a ogni aspetto positivo dell'identità tedesca corrisponde un determinato carattere negativo ebraico da contrastare e combattere.

⁹⁶ Citato da R. Schäfer, *Zur Geschichte des Wortes "zersetzen"*, "Zeitschrift für Deutsche Wortforschung", 18, 1962, pp. 40-80. Si veda anche A. Bein, *Der Jüdische Parasit*, "Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", a cura di H. Rothfels e T. Eschenburg, 1965, pp. 121-149. Anche se da un'altra prospettiva, si veda S. Jansen, *Schädlinge: Geschichte eines wissenschaftlichen und politischen Konstrukts*, Campus, Frankfurt am Main 2003.

⁹⁷ Sul significato di questa interpretazione, la sua eredità e le critiche che ha sollevato, si veda il notevole saggio di P.-A. Taguieff, *Eric Voegelin, 1933: un phi-losophe face à l'idée de race et au racisme*, che precede la traduzione francese di E. Voegelin, *Race et État*, Vrin, Paris 2007, pp. 7-88.

Fantasmi, quelli rappresentati dagli ebrei, che mutano di epoca in epoca, ma ai quali il Cristianesimo medievale aveva saputo imprimere quel marchio dualistico che continuerà ad agire come vero e proprio principio ordinatore delle differenze tra il buon cristiano e il pericoloso giudeo. È il Cristianesimo, infatti, che ha legato in maniera indissolubile l'ebreo alla figura del diavolo consegnando alla storia successiva l'impianto dicotomico lungo il quale pensare l'antitesi ebreo non-ebreo. Egli è l'Anticristo, la peste, le piaghe, la locusta, il vampiro.⁹⁸ In breve, una delle incarnazioni di quel principio del male contro cui la res publica Christiana deve saper reagire per conservare il bene di cui è custode.

Il tema del parassita è uno dei fili conduttori più interessanti per seguire l'intreccio tra una concezione teologica e metafisica del male e una sua riconfigurazione naturalistico-zoologico-biologica. Senza la minima pretesa di ricostruire un quadro generale ed esaustivo, nelle pagine che seguono cerco di seguire questa traccia in alcuni testi che compongono quella che si può chiamare la tradizione antisemita. Proprio la semantica del termine "parassita" farà emergere, più di quella di altre parole, come il razzismo sia un campo attraversato da vettori di senso diversi. E il razzismo antisemita, per via della cospicua letteratura a disposizione, ne è la testimonianza più ricca ed evidente. Come mostra la breve citazione dal discorso di Göbbels, operatori linguistici tratti da ambiti del reale diversi e distanti, grazie alla figura del parassita, si armonizzano tra loro trovando una sintesi possibile.

Sebbene in origine esso non avesse niente a che fare con tali denominazioni spregiative, ma anzi alludesse a una relazione di prossimità e intimità, la parola dimostra di essere il contenitore più adatto per accogliere le varie accezioni del male, che il potere dell'ebreo è ritenuto detenere.

Pare infatti che in Atene, *parasitos* - dall'unione di *para* e *sito*, qualcuno che mangia vicino - fosse il nome dato ad alcuni addetti ai servizi divini e civili che traevano beneficio dalla divisione dei resti delle vittime sacrificali o dalla riscossione delle tasse su carni e pesci.

⁹⁸ Su questo si veda il libro, ancora bellissimo, di J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism* (1943), Jewish publication society of America, Philadelphia 1993.

Ecco perché nel v secolo a.C. il parassita diventa, con Epicarmo, un carattere comico per raffigurare una persona senza particolari talenti che affina la sua abilità per procacciarsi gratuitamente il cibo. Nel xvi secolo, la parola, grazie al recupero delle fonti classiche, entra con il suo carattere denigratorio nel lessico delle lingue europee e diventa sinonimo di un tipo umano disprezzabile, che vive a spese degli altri. Il termine tedesco Schmarotzer segnala il duplice significato di cui si farà portatore: l'equivalente dello scroccone italiano e dello sponger inglese, con valenza appunto moralmente negativa, ma anche il parassita inteso in senso biologico, che, a partire dal Settecento fa il suo ingresso nelle scienze naturali, dapprima nella botanica poi nella biologia animale. Esso è una manifestazione di quel fenomeno che in biologia prende il nome di simbiosi, per cui si stabiliscono rapporti costanti tra due organismi di specie diverse. Il rapporto parassitario è quello in cui la relazione è vantaggiosa per uno dei due simbionti - il parassita, appunto - e dannosa per l'altro, in gergo specifico, l'ospite. Con parassita si indica dunque un organismo che vive a spese di un organismo di specie diversa, insediandosi al suo esterno, l'ectoparassita, o al suo interno, l'endoparassita. In ogni caso, un organismo che vive nutrendosi dell'ospite, dei suoi liquidi organici o del suo tessuto intestinale, e per questo arreca un danno che, a differenza di ciò che accade nel rapporto tra un predatore e una preda, non comporta una morte immediata, ma differita e invisibile. Siamo insomma all'ultima stazione di quell'animalizzazione "per difetto" di cui si parlava sopra. Si tratta del riferimento ad ambiti della natura ben delimitati, popolati, oltre che da piante nocive e funghi, da virus, batteri, zanzare, pidocchi, zecche, la cui descrizione, tuttavia, non è mai neutra e distaccata, ma denotativa di una realtà sporca, brutta, deietta. È l'ambito di quegli organismi, insomma, la cui uccisione non è che un gesto di difesa necessario per la salute e la sopravvivenza dell'"ospite". Ecco perché "parassita" sarà il termine che più di ogni altro si presta a farsi carico di questa doppia valenza, scientifica e morale, che verrà messa in gioco nella descrizione del nemico.

La parola si mostrerà così duttile da riuscire a dare espressione a quella nuova ondata di antisemitismo che dalla fondazione del Reich, nel 1871, si opporrà all'emancipazione degli ebrei. Il termine parassita meglio di altri darà voce alla paura della Verjudung, allo spettro della

giudeizzazione che ossessiona l'immaginario tedesco, sia come fantasma di un dominio politico economico onnipotente sia come timore di un "contagio" mentale e culturale."99 Quando già a partire dalla fine del Settecento l'enfasi del movimento romantico sull'"organico" si coniuga con metafore prese dalle scienze naturali, la figura del *Volkskörper* - dai partiti conservatori spesso intesa come "corpo razziale" - trova un correlato perfetto nell'immagine della penetrazione velenosa. In quel *mélange* di ideologia *völkisch*, darwinismo sociale, eugenismo e "razzismo nordico" che caratterizza la Germania a partire dall'inizio del xx secolo, i riferimenti al parassita riusciranno a mettere tutti d'accordo. Biologi, medici, eugenisti, antropologi, piccoli borghesi entusiasti e spaventati, agitatori di folle, una schiera numerosa e composita di tedeschi potrà finalmente dare un nome, una funzione e un volto al potere segreto e corrosivo di cui ai loro occhi è dotato l'ebreo. Quel parassita, appunto, che mira alla distruzione del corpo della razza, servendosi, a seconda dei casi, del bolscevismo, del capitalismo, dell'intellettualismo. Comunque sia, intaccando l'integrità del *Volkskörper* tedesco.

All'odio nei confronti di colui che succhia il sangue, di medievale memoria, si aggiungono il disprezzo e il risentimento verso chi è ritenuto sfruttare la nazione ospite. L'ebreo diventa infatti il responsabile dei disastri provocati dall'industrializzazione, dalla modernizzazione, dal capitalismo¹⁰⁰; il polo negativo di quella contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* che anima l'antimodernismo europeo.¹⁰¹ Dal nazionalismo eroico di von Treitschke¹⁰² alla brillantezza provocatoria

99 Su questo doppio schema che struttura la paura nei confronti dell'ebreo, ancora fondamentali le pagine di L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo. Volume iv: L'Europa suicida (1870-1933)* (1955), La Nuova Italia, Firenze 1997.

100 Su ciò si veda M. Battini, *Il socialismo degli imbecilli. Propaganda, falsificazione, persecuzione degli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

101 Su questa dicotomia e il suo proseguimento nell'antisemitismo nazista, si veda tra gli altri E. Traverso, *La violenza nazista: una genealogia*, cit.

102 A questo proposito assai importante è stato il saggio di H. von Treitschke, *Ein Wort über unser Judentum*, "Preussischen Jahrbüchern", voi. 44-45, 1880-1881, in cui legittima come suprema verità scientifica l'opposizione tra società ebraica e comunità tedesca. Si veda l'edizione a cura di W. Boehlich, *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1965: arroganti, assetati di potere, "gli ebrei sono il nostro male" (p. 20).

di Weininger,¹⁰³ dalla sociologia di Tönnies all'analisi economica di Sombart, passando per la filosofia sociale del geniale Simmel,¹⁰⁴ anche il volto rispettabile dell'intellettualità tedesca inaugura la cultura del xx secolo con la nota opposizione tra lo spirito comunitario tedesco e il potere "disgregante" degli ebrei sradicati, bodenlos. Una contrapposizione che si perpetuerà in una lunga sequela di dicotomie al cui apice si staglia ormai nitida la battaglia in cui stanno uno di fronte all'altro lo Judentum e il Deutschtum.

È questa la visione dicotomica che lega l'ebreo all'astrazione e alla decadenza, da quella economica e politica a quella intellettuale, che lo presenta come una forza dissolutrice dell'autentico e del concreto, capace di trascinare ogni cosa verso il nulla.¹⁰⁵

103 O. Weininger, *Sesso e carattere. Un'indagine sui principi* (1903), Feltrinelli, Milano 1978; si veda anche un'edizione della parte dell'opera riguardante la "questione ebraica": Id., *Ebraismo e odio di sé*, Studio Tesi, Milano 1994. Appoggiandosi a Houston Chamberlain, Otto Weininger, di padre ebreo, traccia il profilo del tipo psichico ebraico. Esso sarebbe caratterizzato dall'assenza di ogni autonomia morale, dall'inesistenza di una personalità spirituale e per questi motivi sarebbe essenzialmente "un essere generico". Una creatura passiva e senza radici, la cui instabilità si esprime al meglio nel suo disprezzo per i beni fondiari e nella sua preferenza per il capitale finanziario. Ma se all'interno della tipologia di Sesso e carattere, i tratti negativi dell'ebreo - assai simili a quelli che contraddistinguono il femminile nella sua opposizione al maschile - configurano una costituzione psichica che è "una possibilità per chiunque", che ha trovato il suo compimento nel giudaismo storico, all'interno delle tipologie antisemite naziste che seguono questa corrente di pensiero, tali tratti verranno per così dire inchiodati "razzisticamente".

104 Si vedano rispettivamente F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Curtius, Berlin 1887 (tr. it. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963); G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig 1900 (tr. it. *La filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984); W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig 1911 (tr. it. *Gli ebrei e la vita economica*, 3 vol., Edizioni Ar, Padova 1980-1997). L'influente interpretazione di Sombart individua nel tipo ebreo quattro caratteristiche fondamentali, dalle quali derivano, anche per degenerazione, tutte le altre. L'intellettualismo, vale a dire la predominanza delle abilità e delle capacità intellettuali su tutte le altre, in particolare su quelle manuali; la circospezione egocentrica, cioè il perseguimento di obiettivi quotidiani a breve termine; la grande energia messa al servizio di questi risultati, la determinazione ostinata; una grande vivacità intellettuale. Per Sombart sono questi i motivi fondamentali per i quali gli ebrei entrano necessariamente in conflitto con tutte le persone che non sono dotate di tali caratteristiche. Sull'apporto di Sombart all'antisemitismo tedesco si veda E. Voegelin, *Rosse und Staat*, cit., pp. 193 sgg.

105 Sull'ebreo come forza corrosiva, si veda R. Schäfer, *Zur Geschichte des Wortes "zersetzen"*, cit.

Verso la fine dell'Ottocento, il repertorio francese, offerto dai vari Alphonse Toussenel ed Édouard Drumont,¹⁰⁶ passa così nelle mani tedesche che dal biasimevole nome "ebreo" - già elaborato in concetto - sanno modellare una sorta di vera e propria categoria dello spirito, di cui la figura del parassita diverrà l'incarnazione e il tramite verso un razzismo sterministico. Si pensi, ancor più che a Wilhelm Marr, inventore del fortunato neologismo "antisemitismo",¹⁰⁷ a Eugen Curi Duhring e al suo *Die Judenfrage als Racen-, Sitten-, und Culturfrage*, pubblicato nel 1881,¹⁰⁸ testo fondatore del vangelo antisemita. In quel libro, Duhring non ha dubbi nel sostenere che l'ebreo, proprio perché è un parassita, è il criterio indicatore della corruzione di una società. Egli, infatti, fa la sua comparsa dove la trama della comunità inizia a sfaldarsi: lì la sua natura si può esprimere al meglio, portando a compimento l'opera di dissoluzione.

Sono le stesse posizioni che troviamo in quell'influentissimo manuale dell'antisemitismo, pubblicato per la prima volta pochi anni dopo da Theodor Fritsch,¹⁰⁹ che si perita di mostrare, statistiche alla mano, la lenta e inesorabile penetrazione dell'ebreo nel corpo tedesco, attraverso un resoconto dettagliato sull'occupazione da parte del mondo ebraico di tutte le posizioni di potere più importanti, dalla politica allo spettacolo, dall'economia ai media, dall'editoria all'università. E anche un antisemitismo apparentemente meno rancoroso, come quello dell'orientalista Paul de Lagarde,¹¹⁰ testimonia della messa a punto di una lunga serie di equiparazioni.

106 Cfr. A. Toussenel, *Les Juifs rois de l'époque: histoire de la féodalité financière*, Librairie de l'École Sociétaire, Paris 1845, ma anche il famoso A. Toussenel, *L'Esprit des bêtes [mammifères de France]*, J. Hetzel, Paris 1868; É. Drumont, *La France Juive. Essai d'histoire contemporaine*, Flammarion, Paris 1886. Per una visione d'insieme cfr. P.-A. Taguieff, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Mille et une nuits, Paris 1998.

107 Cfr. W. Marr, *Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum: vom nicht-konfessionellen Standpunkt aus betrachtet*, Hentze, Berlin 1880.

108 Cfr. E. C. Dihring, *Die Judenfrage als Racen-, Sitten-, und Culturfrage*, H. Reuther, Karlsruhe-Leipzig 1881.

109 Cfr. T. Fritsch, *Handbuch der Judenfrage*, Hermann Beyer Verlag, Hamburg 1887. Verso la fine del secolo e per tutti gli anni del Terzo Reich verrà ripetutamente ristampato.

110 P. de Lagarde, *Juden und Indogermanen, eine Studie nach dem lieben*, Dieterich, Göttingen 1887.

L'ebreo è qui infatti descritto come un parassita, e più precisamente come la trichina, il verme che si insedia nell'intestino e da lì, incistandosi, si propaga ai muscoli e all'intero organismo. In quanto parassiti, gli stranieri ebrei, che invadono ogni Stato europeo, non sono altro che portatori di decadenza. "Bisogna avere un cuore duro come la pelle di coccodrillo," precisa in un'altra opera, "per non provare pietà per i poveri tedeschi prosciugati; per non provare odio per coloro che, in nome dell'umanità, difendono gli ebrei e sono troppo codardi per schiacciare questi vermi."¹¹¹ Non si tratta, infatti, non si scende a patti con i vermi e i parassiti; non c'è alcuna possibilità di trasformare la loro natura tramite l'educazione. Vanno sterminati e annientati il più presto possibile.

A fissare l'immagine dell'ebreo come "essere corrosivo" per eccellenza contribuisce non poco uno dei libri più influenti del Novecento tedesco, anche se il suo autore non abbraccerà mai il nazionalsocialismo, anzi da esso verrà ostacolato. Mi riferisco a Spengler e al suo *Der Untergang des Abendlandes*,¹¹² del 1923, e in particolare alle pagine *Über das Judentum*, in cui, sotto la categoria di "Pseudomorfosi storiche", la civiltà ebraica è presentata come un caso esemplare di quelle civiltà "estranee e antiche" che gravano su altre più vitali, tanto da soffocarle e impedire loro di giungere ad autocoscienza.¹¹³ Gli elementi del parassitismo ci sono tutti: l'organismo parassita che porta a lenta morte l'organismo ospite e non gli consente di esprimere la propria essenza, di manifestare la propria forma compiuta. L'ebraismo, parte della civiltà araba, è una nazione senza nazione. E se Gerusalemme è riconosciuta come luogo sacro, non è tuttavia né la patria né il centro spirituale dell'ebraicità. La dispersione del popolo ebraico non si origina pertanto dalla distruzione del Tempio, ma dal suo essere una forma di vita collettiva senza radici, priva di una terra.

¹¹¹ Id., *Deutsche Schriften*, Letzte Gesamtausgabe, Dieterich, Göttingen 1886, P- 330.

¹¹² O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München 1923; tr. it. *Il tramonto dell'Occidente*, Ugo Guanda Editore, Parma 1995.

¹¹³ Ivi, pp. 951-962.

La sua forma ideale di nazione è sempre stata solo la Sinagoga: un "puro consesso astratto", svuotato di esperienze concrete, che ha portato al progressivo dissolvimento di ogni sentimento di stirpe. Insomma, una spiritualità astratta e vuota che svela la "natura corrosiva" dell'ebreo, portatore di un velenoso cinismo e di un modo di vita nomadico. Ecco le caratteristiche che, nonostante le buone intenzioni nei loro confronti, li destinano a corpo estraneo nella vita delle altre nazioni.

Sono questi i luoghi comuni che ritroviamo in alcune opere delle élites intellettuali tedesche dell'inizio secolo, che combinano l'immagine del parassita all'idea di una razza, quella ebraica, senza alcuna creatività sua propria, la quale può esistere solo se sfrutta le altre razze e le altre nazioni ospiti (*Die Wirtsvölker*). Scroccone, succhiatore di sangue, sfruttatore dei valori altrui, nemico del lavoro, amante delle rendite finanziarie, usuraio: ossessioni anticapitalistiche si saldano a fantasie controrivoluzionarie, fissando in quell'essere improduttivo e dannoso che è l'ebreo la nuova figura del male sociale e politico. L'immagine del parassita ebraico si radica in profondità anche negli strati sociali più bassi, grazie a una letteratura popolare che divulga quelle stesse idee combinandole con un romanticismo nazionalistico e una mitologia razziale a buon mercato. Ne è un esempio significativo il libro di grande successo intitolato *Die Siinde widerdas Blut* (Il peccato contro il sangue)¹¹⁴ che, pubblicato per la prima volta nel 1918, fece centinaia di migliaia di copie. Il suo autore, Artur Dinter, che narra le peripezie di un giovane ariano il cui sangue è stato corrotto dalla prima moglie ebrea, chiama a raccolta tutti i luoghi comuni a cui l'idea di parassita si accompagna. Sia qui sia in altre opere, come ad esempio *Der Kampf um die Geistlehre*,¹¹⁵ in cui le sue doti letterarie si sposano a pretese filosofiche, tutte le antiche immagini dell'ebreo - l'usuraio, lo sfruttatore, il cospiratore internazionale e soprattutto il diavolo - si saldano nella figura del parassita.

114 Cfr. A. Dinter, *Die Siinde widerdas Blut. Ein Zeitroman*, Wolferlag, Leipzig 1918.

115 Cfr. Id., *Der Kampf um die Geistlehre*, Matthes und Thost Verlag, Leipzig 1921.

Quella stessa miscela esplosiva di mitologia, paranoia politica, demonologia e biologia che era stata messa in circolazione, con grande successo, da I protocolli dei Savi di Sion.¹¹⁶

È questo l'intreccio delle caratteristiche del male che Eberhard Jàckel elenca, in un famoso libro della fine degli anni sessanta, come proprie dell'idea hitleriana dell'ebreo. L'ebreo "è un verme in un corpo in putrefazione, è una pestilenza peggiore della peste nera del passato, un veicolo di bacilli della peggior specie, l'eterno schizomicete dell'umanità, il ragno che succhia lentamente il sangue del popolo da tutti i pori, una banda di topi che si dibatte sanguinosamente, il parassita nel corpo degli altri popoli, il prototipo del parassita, lo scroccone che prolifera senza sosta come un bacillo nocivo, l'eterna sanguisuga, il vampiro dei popoli".¹¹⁷

In effetti, in *Mein Kampf*, nessuno dei luoghi comuni prodotti dalla lunga storia dell'antisemitismo viene tralasciato. Se l'ebreo si presenta agli occhi del mondo come un portatore di cultura, questa è un bene di cui egli ha depredato altri popoli.¹¹⁸ Assorbe le culture straniere, le riproduce e in questo modo le corrompe. È un artista nelle metamorfosi, infatti gli è riuscita la più grande delle truffe: farsi passare per tedesco. Ma non possiede, in realtà, che l'abilità di scimmiettare la lingua tedesca. Abilità che dovrà tener desta fino a quando non sarà diventato il padrone incontrastato del mondo. Allora, quel giorno, saranno tutti i popoli a dover imparare una sua lingua universale. Una razza non consiste in una lingua, ma nel sangue. E con la lingua tedesca egli continua "a pensare i suoi pensieri ebrei". "L'errore pericoloso" lasciato in circolazione dalla "scienza anti-ebraica" - che Hitler vuole emendare e raffinare - è stata l'identificazione dell'ebreo con il nomade. Il fatto che non abbia una terra e una cultura proprie non deve indurre a pensarlo come essere nomadico.

¹¹⁶ Tra le edizioni mi rifaccio a quella a cura di G. Preziosi: I "Protocolli" dei "Savi Anziani" di Sion, La Vita Italiana, Roma 1937; si veda anche P.-A. Taguieff, *Les "Protocoles des sages de Sion": faux et usages d'un faux*, Fayard, Paris 2004. Per quanto riguarda la discussione storiografica sul testo si veda D. Bidussa, *La doppia costruzione paranoica dell'antisemitismo*, in S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, cit., pp. 107-130.

¹¹⁷ E. Jàckel, *La concezione del mondo di Hitler: progetto di un dominio assoluto* (1969), Longanesi, Milano 1972, p. 67.

Il nomade, infatti, vive del prodotto del proprio lavoro, e se cambia collocazione è solo per via dell'infertilità del territorio su cui è installato.

Che si debba vivere del proprio lavoro e del faticoso scambio con la terra, questa è la mentalità di cui l'ebreo è totalmente privo. L'ebreo pertanto - ecco il responso hitleriano - non è un nomade, ma un parassita: "Solamente un parassita insediato dentro il corpo degli altri popoli". Come tale, egli è perennemente in cerca di un terreno che porti nutrimento alla propria razza: "Come un terribile bacillo si diffonde senza sosta appena un nuovo medium propizio lo invita". Vi si insedia così saldamente che soltanto la violenza può schiacciarlo. Ma ovunque egli riesca a penetrare, provoca la morte dell'ospite.¹¹⁹ Attraverso la ruffianeria e il denaro, si è insinuato nei luoghi da cui era stato espulso: "Nessuna persecuzione è infatti riuscita a impedirgli di sfruttare l'umanità".¹²⁰ La menzogna è la sua potente arma, di cui la più sfruttata è quella di presentarsi come una collettività religiosa. In realtà la dottrina ebraica è priva di fede, ma gli serve per rinforzare il suo sangue, la sua comunità razziale.

Eccolo ancora una volta presentarsi come il vessillo del nulla: non crede in nulla, non mira a niente di positivo. Tutto ciò che vuole, insinuandosi nei gangli nevralgici del popolo tedesco, è trascinarlo verso la distruzione.

E se le masse, dopo aver esperito storicamente questa "calamità della natura", cercano di "sbaragliare tale flagello di Dio", non agiscono che per autodifesa. Bisogna insomma invertire quella deriva a cui hanno contribuito anche i principi tedeschi che, bisognosi di sempre più denaro, "si sono venduti al diavolo e così sono caduti in suo dominio".¹²¹ Se questo non accadrà, se non si arresterà la profanazione razziale dell'ebreo, che intenzionalmente infetta il sangue del suo ospite, per il popolo germanico sarà la fine. Con la sola consolazione che, come è nella logica dell'esistenza parassitaria, insieme all'ospite morirà anche il parassita stesso: "Con la morte della vittima, prima o poi, anche il Vampiro morirà".¹²²

118 Cfr. A. Hitler, *Mein Kampf*, Lehmanns Verlag, München 1938, pp. 188-194.

119 Ivi, p. 191.

120 Ivi, pp. 190 sgg.

121 Ivi, pp. 139 sgg.

122 Ivi, p. 358.

In precedenza, il futuro cancelliere del Reich aveva ripercorso storicamente le peripezie del collasso tedesco nella Prima guerra mondiale, rimpiangendo un'occasione mancata. Come è noto egli rimprovera la Germania di non aver colto la possibilità, nell'agosto del 1914, di liberarsi dalla "pestilenza" del giudeo-bol-scevismo. Sarebbe infatti stato un dovere del governo "applicare l'intera forza militare per sradicare la pestilenza".

"Se i migliori furono uccisi al fronte, si poteva almeno distruggere il verminaio a casa."¹²³ "Se all'inizio della guerra o durante la guerra, 10 o 15 mila di questi ebrei corruttori fossero stati sottoposti a gas velenoso [...] allora il sacrificio di milioni al fronte non sarebbe stato vano."¹²⁴ Mein Kampf sembra davvero ricapitolare in una caleidoscopica composizione tutte le figure che la storia ha mobilitato per riuscire a dare espressione e volto al male. Per cui, se da una parte è vero che nelle pagine hitleriane il termine parassita subisce un'ulteriore flessione "naturalistica", rispetto agli usi fatti dall'antisemitismo precedente,¹²⁵ non va dimenticato lo strumentario concettuale che accompagna e si sovrappone a tale "biologizzazione".

L'occhio del naturalista vede sempre attraverso la lente del moralista.

Prendiamo ad esempio il famigerato capitolo xi, Razza e popolo, in cui la classificazione di un variegato bestiario, fatto di volpi, oche, ratti, cavalli ecc. cela in realtà una micidiale campagna di disprezzo per le specie inferiori, "colpevoli" di attentare alla purezza delle razze superiori.

Se Hitler, da una parte, usa l'argomento dell'autoregolazione della natura, giocando a una sorta di nietzscheana innocenza del divenire, che celebra soltanto la forza del forte, dall'altra, eccolo moralizzare ciò che la natura ha prodotto nella storia. La volpe non può provare pietà per l'oca; il gatto non ha simpatia per i topi, la natura non può che contemplare soddisfatta tale lotta, perché solo la lotta aumenta la salute e la resistenza della specie.¹²⁶

¹²³ Ivi, pp. 185-187.

¹²⁴ Ivi, p. 227.

¹²⁵ Si veda A.R. Koenigsberg, Hitler's Ideology, cit.

¹²⁶ A. Hitler, Mein Kampf, cit., pp. 225 sgg.

Ma, immediatamente, ciò che la natura ha storicamente consentito, l'incrocio tra razze, viene deprecato moralmente. L'abbassamento della razza superiore, la sua "retrocessione fisica e spirituale" iniziata con un lento, ma progressivo, contagio, è la colpa somma, equivale a "peccare contro la volontà del creatore", a "una lotta contro i fondamenti dell'esistenza". Insomma tra mille confusioni di piani, per cui alla genetica si sovrappone la storia, alla naturalità si sostituisce il peccato, il sistema oppositivo tra valori, il dualismo bene e male rivive uno dei suoi momenti più intensi. Mentre si proclama di disprezzare la morale corrente, fatta di inutili e stupidi buonismi, bene e male polarizzano, in realtà, tanto un bestiario che si vorrebbe semplice constatazione naturalistica quanto un percorso storico che dovrebbe seguire la necessità naturale. Anche se di segno rovesciato - per cui ora malvagio è il ratto che si difende dal gatto o l'oca che si lamenta della volpe - il suo amoralismo morale - in un nietzscheanesimo semplificato e idiota - raggiunge l'apoteosi manichea nella lotta finale tra l'ebreo e l'ariano. Il primo è il grande "eversore dell'ordine del creato", non diversamente dai demoni di dostoevskiana memoria che sperimentano la loro assoluta libertà sprofondando il mondo nel nulla. Tutto, in Mein Kampf, conduce alla natura demoniaca dell'ebreo che, se avvelena il sangue altrui, facendo sposare le sue donne ai cristiani influenti, tiene invece intatta la sua genealogia, per aumentare la propria potenza. Egli non distrugge soltanto "con satanica gioia" la razza, l'economia e la vita politica tedesche. Ma è l'onnipervasivo affossatore dei valori morali. "Dal punto di vista culturale, egli contagia l'arte, la letteratura, il teatro, la sensibilità naturale"; capovolge gli ideali di bellezza, dignità e nobiltà. Dal punto di vista religioso, deride tutti i culti.

E come ogni autentico nichilista afferma che "la morale è superata".

Che dire allora, da un punto di vista filosofico ed etico, del libro assunto a emblema del male politico dell'Occidente? Forse ci aiuta a capire che il male che il razzismo incarna si è consumato non tanto perché si è andati al di là del bene e del male. Non tanto perché il nichilismo, che presuppone l'abbattimento delle barriere tra il bene e il male, è riuscito nel suo demoniaco progetto. Non tanto perché - come vuole un teorema ancora ben radicato, da Glucksmann a Benedetto xvi - il nichilismo ha dato i propri frutti e ha raggiunto il proprio zenith

distruttivo, grazie alla valutatività morale di una scienza positiva che si pone soltanto questioni di sano e malato, di utile e dannoso. Se è vero - come sostengono i fautori del genocidio come impresa di disinfestazione asettica - che le metafore zoologiche e biologiche si letteralizzano, la loro innocenza naturalistica viene immediatamente macchiata dalla colpa. In altri termini, esse sono state proiettate in un universo morale così potente che la lotta del bene contro il male non si è arrestata di fronte a niente.

Credo sia questo l'aspetto oggi messo in ombra dalle riletture del male politico nei termini del biopotere. Se la biopolitica si è trasformata in tanatopolitica, se il male politico è stato davvero assoluto, è anche perché quella scena storica è stata in primo luogo un campo di battaglia dove si è lottato, con una tenacia senza eguali, per il bene contro il male; per salvare la vita dalla minaccia incombente della deriva nichilistica della morte.

Secondo il dualismo di quella topologia alla quale in ultima istanza sempre ci appelliamo quando si rende necessario pronunciare il giudizio definitivo sul male.

E così l'immagine del male personificata dall'ebreo è stata disegnata con i tratti abietti e demoniaci, a un tempo, del perfetto agente nichilista: dal "demone che tutto nega", di faustiana memoria, al parassita che succhia linfa vitale per condurre subdolamente alla morte; dal diavolo in lotta con Dio al cancro della degenerazione organica. Con i tratti di tutto ciò che conduce alla consueta scena finale della pienezza d'essere in lotta con il nonessere.

Troviamo una conferma, assai più "colta", di questa visione nell'altro grande libro del Male, ritenuto "teoreticamente" incomparabile al divulgativo *Mein Kampf*. Mi riferisco al visionario e imponente Mito del xx secolo di Alfred Rosenberg.¹²⁷ Pubblicato per la prima volta nel 1930, e ristampato molte volte, nella nuova edizione del 1942 vede la tiratura di più di un milione di copie.

127 A. Rosenberg, *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*, Hoheneichen Verlag, München 1933. Cito dalla quinta edizione. Di Rosenberg si vedano anche *Blut und Ehre*, Hoheneichen Verlag, München 1934 e *Gestalten der Idee*, Hoheneichen Verlag, München 1936. Nella stessa prospettiva posizioni ufficiali della nsdap sono sviluppate da E. Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie*, Armanen-Verlag, Leipzig 1936. Sul mito dell'ariano, così come articolato in questa letteratura pre-nazista e nazista, si veda l'imprescindibile L. Poliakov, *Le mythe aryen*, Calman-Lévy, Paris 1971.

Anche qui l'identificazione tra Schmarotzertum e Judentum è saldamente fissata. Non prima di averci avvertito che il fenomeno da indagare non va assunto secondo un giudizio morale, sì invece come una realtà biologica, "esattamente nello stesso modo in cui parliamo di fenomeni parassitari nella vita delle piante e degli animali".

Come la sacculina insediandosi nel retto del granchio lo sterilizza, succhiandogli tutte le sue forze vitali, allo stesso modo l'ebreo si impianta nelle ferite di un popolo, ne assorbe e consuma la forza creativa destinandolo a un collasso finale.¹²⁸ Tuttavia, anche in questo caso, la neutralità del naturalista mantiene con gran difficoltà la distanza e l'equilibrio della mera osservazione avalutativa. Poche righe sotto, ecco che il parassita viene equiparato alla potenza devastatrice dell'eterno principio che si contrappone al bene. Il supposto sapere biologico, freddo indagatore di patologie parassitarie, si era in realtà già affannato a evocare demoni antichi, ben più potenti nel muovere gli animi. Il Bene si realizza quando una nobile stirpe, la stirpe germanica oggi, l'ellenica ieri, riesce a conseguire il proprio valore spirituale supremo, il che non si disgiunge dalla forma perfetta dell'aspetto somatico. Tale forma, infatti, non è altro che espressione dell'inveramento dell'idea, del tipo, dell'anima del popolo.

Le nozioni di idea, di tipo e di anima rimandano a quella di mito, a sua volta diversa tanto da una ricostruzione narrativa delle origini quanto da una semplice rappresentazione oggettiva. Rosenberg non si stanca di denunciare l'ingenuità di coloro che credono di poter fare ritorno alle origini della mitologia germanica: "La religione di Wotan è morta e deve morire". La forza del mito sta nel riuscire a operare il Bene: una "messa in forma", un'individuazione che deve opporsi all'identificazione astratta e universale, "disincarnata", di quelli che egli chiama "gli assoluti senza limiti". In altri termini, le divinità delle religioni monoteistiche e i concetti universali della filosofia. Ma finalmente, a suo parere, la Germania di "oggi" sta attingendo al vero mito tedesco; sta cominciando a "sognare i suoi propri sogni". "Fino ad ora" il Volk non è mai riuscito a conseguire un'identità mitica, una vera e propria forma. La potenza del mito sta nella proiezione "di un'immagine di sogno" nella quale potersi identificare: l'assoluto non è

128 A. Rosenberg, *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*, cit., p. 461.

fuori di noi, ma è il sogno nel quale ci si può identificare.

Il mito deve allora riuscire a incarnarsi in una figura, in un tipo.¹²⁹

Mito, sogno, anima e tipo sono in Rosenberg indissolubilmente intrecciati nel perseguimento del sommo Bene. Il tipo è infatti la realizzazione dell'identità "incarnata", giunta alla forma e messa in movimento dal sogno: il tipo è al contempo il modello e la realizzazione, l'"idea" e la "formazione" dell'identità. L'anima, di contro al dualismo cristiano, trova la sua libertà nella "Gestalt", nella figura, nella forma, in una parola, in una configurazione incarnata. L'anima, insomma, è libera se riesce a trascinare, a organizzare, a rendere concreta una forma; se riesce a circoscrivere, a perimetrare l'indeterminato entro una figura e renderla visibile. Abusando di un lessico filosofico più familiare, si può dire che, in tale contesto teorico, il tipo e l'anima hanno la funzione trascendentale di rendere visibile un corpo, il suo collocarsi nel tempo e nello spazio. Ma in tale contesto, allora, la razza non è altro che la forma esteriore di un'anima determinata. La lingua da sola, nonostante la sua specificità, non basta a generare l'identità: appartiene al dominio dell'universale. Il mito, per non rimanere qualcosa di astratto, deve essere nutrito anche di sangue e di suolo, di materia e di natura. Ma, si badi bene, in questo caso la natura e la materia non sono quelle del discorso che si vuole scientifico, assunte come nudo dato rilevato dall'obiettività dell'osservazione. La Natura è intesa come potenza mitica, come Idea, come una sorta di forza impersonale che sogna se stessa nei suoi tipi. Gli ariani dell'antichità sono i greci, quel popolo che ha dato forma alla propria anima, che ha prodotto la *Darstellung* o la *Gestaltung* della propria razza nella delimitazione assoluta della forma artistica.

129 Ivi, pp. 6-14. J.-L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe sono tra i pochi filosofi a riconoscere l'importanza di questa versione non biologistica del razzismo nazionalsocialista, interessato non tanto a un controllo genetico e naturalistico, quanto a riprodurre l'Eliade di nuovo, in una copia che finalmente inveri l'originale. Giustamente Lacoue-Labarthe e Nancy sottolineano come questa ossessione di incarnare un tipo abbia a che fare con l'ossessione dell'assenza di identità politica della Germania che attraversa gran parte della produzione dei suoi pensatori moderni. Si veda P. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico*. Heidegger, l'arte e la politica (1987), il melangolo, Genova 1991 ; P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Il mito nazi* (1991), il melangolo, Genova 1992.

Ma l'arte, tuttavia, per i greci-ariani di Rosenberg, non ha un valore estetico, fine a se stesso: "È un'arte organica che genera la vita".¹³⁰

La Germania deve ripetere l'impresa greca: dare vita al corpo politico, al popolo, come opera d'arte, come forma compiuta dell'anima tedesca, come identificazione e realizzazione del Tipo razziale. L'anima del popolo tedesco realizza se stessa incorporandosi nel Tipo, nel Sangue e nella Razza.¹³¹

A una tale potenza creativa e "figurativa" si contrappone una forza contraria "enorme e distruttrice": la forza che sprigiona dall'"ideale parassitario di dominazione mondiale degli ebrei".¹³² Nel Libro m, dedicato a Das kommende Reich¹³³ al regno a venire, Rosenberg si dilunga sul potere corrosivo dell'"eterno ebreo, basso e materialista", il quale non appena la volontà di potenza dello spirito nordico mostra qualche cedimento cerca di approfittarne in maniera perniciosa. Anche il popolo ebraico è mosso dal proprio sogno e dal proprio mito, il sogno e il mito del dominio del mondo; quel sogno e quel mito che da circa tremila anni muovono "gli oscuri maghi della politica e dell'economia".¹³⁴

Posseduti dalle istintive passioni per l'oro, i figli di Giacobbe utilizzano catene dorate per avvinghiare i popoli a pensieri tolleranti e generosi che finiranno per indebolirli. E Mefistofele, così come è stato reso immortale da Goethe, è la raffigurazione perfetta e grandiosa di questa loro forza mortifera. Egli rivela quella stessa costruzione interiore che si ritrova, secondo Rosenberg, negli attuali padroni dei mercati economici, nei signori della stampa mondiale o negli alti funzionari della Società delle Nazioni.

130 A. Rosenberg, *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*, cit., p. 448.

131 Del resto anche in *Mein Kampf*, cit.: "Il nazismo è [visto] come formazione e compimento della propria immagine, weltanschaulich" (p. 680); è la costruzione del mondo secondo l'idea del creatore di forma che è appunto l'ariano. "La lotta weltanschaulich non è qualsivoglia impresa di dominazione: è una formazione del mondo [...]. Il mondo ariano dovrà essere molto di più di un mondo assoggettato e sfruttato dagli Arianzi: dovrà essere un mondo divenuto ariano. La Weltanschauung deve assolutamente incarnarsi; perciò esige un rovesciamento totale dell'intera vita pubblica secondo i suoi punti di vista, le sue Anschauungen" (P. 506).

132 A. Rosenberg, *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*, cit., p. 461.

133 Ivi, pp. 453-702.

134 Ivi, p. 459.

Il loro diabolico disegno è, sì, quello di conquistare il potere del mondo, ma non eroicamente con la vittoria in battaglia, bensì in segreto e nell'ombra, asservendo i popoli per mezzo della finanza.

Il diavolo-ebreo, dunque, non persegue il dominio del mondo come un conquistatore, ma attraverso una rete di astuzie e bassezze, non combattendo, ma strisciando, non ponendosi al servizio di valori autentici, ma sfruttando la decadenza di questi ultimi. "È questo il sogno che muove il Grande Parassita. Egli obbedisce a questa legge cui finché esiste non potrà sottrarsi."¹³⁵

Il nuovo luogo comune dell'ebreo-parassita da estirpare si fonde dunque con quella particolare Weltanschauung, "immagine, intuizione, idea" che deve offrirsi come grandiosa mitologia che la Germania ha finalmente occasione di realizzare. Nel caotico intrigo di tradizioni, registri discorsivi e premesse filosofiche, la distinzione tra il bene e il male fa da struttura portante, senza mai scegliere tra una visione idealistico-platonica-neokantiana, parossistica e confusa, ma non infondata, e un manicheismo mitologico-letterario, astruso, ma non inventato.¹³⁶

Non ha allora torto Voegelin a giudicare *Der Mythos* l'opera più emblematica di un pensiero razziale che, a suo parere, si articola come "una religione politica segnata dal dualismo manicheo".¹³⁷ Un percorso filosofico ininterrotto - quello individuato dal filosofo austriaco - che, a partire dall'idea fichtiana di un Regno di Dio opposto al Regno del diavolo, si sposa con il nazionalismo tedesco, il quale, per costruirsi una propria identità, deve dare figurazione a una contro-identità che assuma i caratteri di un "contro-regno", o di un "anti-regno". Una contro-realtà, insomma, che nella storia moderna tedesca è quasi sempre coincisa con il popolo ebraico, inteso non tanto e non solo come una comunità religiosa, ma come uno "Stato nello Stato". Nelle teorie razziali, questa visione dualistica fa sì che l'idea della razza nordica, ariana, tedesca o germanica - i molti modi in cui la si è nominata - si nutra dell'idea della contro-razza.

¹³⁵ Ivi, p. 460.

¹³⁶ Su questo tipo di razzismo "idealistico" a cui fa capo Rosenberg, mi permetto di rimandare al mio *The Biopolitics of the Souls*, cit.

¹³⁷ Cfr. E. Voegelin, *Rosse und Staat*, cit., pp. 30 sgg.

Ha cioè bisogno di una costruzione speculare e contraria che, per contrasto, faccia emergere i caratteri positivi della razza ariana.¹³⁸ In questo senso il giudaismo, mai indagato nei suoi elementi costitutivi, è servito come strumento di figurazione di una contro-idea la cui funzione è semplicemente quella di incorporare il polo della negatività. Non è necessario acconsentire al continuismo del filosofo austriaco, fondato su una forte convinzione circa la sostanza teologico-politica della storia, né condividere la sua ipotesi di un senso di inferiorità da parte dei tedeschi nei confronti degli ebrei, per constatare, analizzando Rosenberg, l'acutezza di molte sue intuizioni. È innegabile, infatti, il tono manicheo di Rosenberg. Ci troviamo oggi - avverte il futuro responsabile dei territori dell'Est -al cospetto della lotta finale che vede opporsi le due grandi anime che un intero universo separa.

È probabilmente una battaglia mortale quella combattuta dal "genio tedesco contro il demone ebreo".¹³⁹ Appoggiandosi a un'autorità del tempo, in materia antisemita,¹⁴⁰ così Rosenberg sentenzia: "Il perfido demone dell'ebreo è il Fariseismo. Se egli è il portatore della speranza messianica, è paradossalmente al tempo stesso colui che vigila affinché nessun Messia possa mai giungere".¹⁴¹ Che cosa intende Rosenberg con "fariseismo"? Che cosa nasconde il volto imbiancato dell'ebreo? Eccoci così di fronte alla verità che anima lo schema oppositivo: si tratta di comprendere "la forma specifica, supremamente pericolosa, della negazione giudaica del mondo".¹⁴²

¹³⁸ Molto vicina a queste tesi è la lettura offerta da N. Cohen, *I demoni dentro* (1975), Unicopli, Milano 1994. Si tratta di una sorta di genealogia del manicheismo quale modo di concepire il mondo: dalla caccia alle streghe all'antisemitismo. Cohen enumera alcune caratteristiche decisive di questa mentalità, per la quale il disordine è sempre il segno di negatività. Una prima e fondamentale caratteristica è, infatti, il bisogno di padroneggiare l'inquietante, l'indeterminato. A esso viene connessa l'istanza di un controllo assoluto della totalità del reale, che si articola in una visione del fine e della fine della storia: il progetto di uno Stato futuro in cui il disordine sarà completamente eliminato. Nonostante la progettualità, c'è sempre un qualche particolare che fuoriesce dallo schema universale. È l'esistenza del male, una forza agente che può essere facilmente localizzata in un gruppo e alla quale viene attribuita la responsabilità del disordine residuale. L'eliminazione del disordine dipende dall'eliminazione di questo gruppo.

¹³⁹ A. Rosenberg, *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*, cit., p. 460.

¹⁴⁰ Il rinvio è a Oskar Schmitz e al suo *Der Jude. Judentum und Deutschtum*, Berlin 1926, pp. 17-33.

¹⁴¹ A. Rosenberg, *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*, cit., p. 460.

¹⁴² Ivi: "das ist die spezifische höchst gefährliche Form der Jüdischen Weltverneinung" (p. 460).

L'ebreo non è altro che il nichilismo personificato. Incarna, cioè, quell'istanza distruttiva nei confronti dell'azione, dell'universo attivo, quella volontà di distruzione attenta a che nulla di buono, concreto e fattivo venga creato. "Il sentimento demoniaco" abita i cuori degli ebrei, facendone i signori della distruzione e, appunto, sepolcri imbiancati. A differenza del buddhista - continua Rosenberg, appoggiandosi alla peggiore vulgata nietzscheana - che gioirebbe innocentemente, se il mondo intorno a sé si addormentasse, il giudeo farisaico non può fare a meno di negare, perché solo così esercita la sua immane volontà di potenza. Nella vita "che continuamente si concretizza in forme",¹⁴³ questa ebraica volontà maligna trova la sua ragion d'essere nel distruggerle senza sosta. Gli ebrei, "I negatori (Die Verneiner) sono lo spirito che sempre nega, essi lo nascondono sotto il consenso estatico verso un essere utopico che non potrà mai prendere forma, il Messia. Se davvero apparisse, dovrebbero impiccarsi come Giuda perché sono incapaci di dire di sì".¹⁴⁴ Il Fariseo è allora tutt'uno con il parassita, l'ostacolo a che la vita assuma una sua forma, in quanto esso non può conseguire una sua propria crescita individuale. Il Fariseo, detto anche parassita, non ha pertanto una sua Seelengestalt, e perciò nemmeno possiede una Rassengestalt. Nessuna razza e nessuna anima, nessuna anima della razza e di conseguenza non si configura mai come Tipo.

L'assenza di razza organica, il desiderio di distruzione delle altre razze, sono la sua autentica condizione. L'ebreo, dunque, rappresenta "la contro-razza", Die Gegenrasse,¹⁴⁵ di cui la varietà fisica degli ebrei è la dimostrazione. Ridicola e grottesca è la loro idea di "elezione".

¹⁴³ Ivi, p. 461.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Importante per Rosenberg è la lettura di A. Schickedanz, Sozialparasitismus im Völkerleben, Lotus-Verlag, Leipzig 1927, in cui si afferma che il giudaismo costituisce il polo opposto di una razza perenne ("Ideal einer konstanten Rasse"). Nel discutere la tesi di Sombart sull'influenza degli ebrei per quanto riguarda la nascita del capitalismo, Schickedanz conclude: "Non è stato l'homo ca-pitalisticus ma l'homo parasiticus che, sotto la cloaca delle transazioni monetarie, ha ridotto all'homo paralyticus l'europeo della nazione ospite. Gli ebrei sono tra loro vincolati come un'anti-razza (Gegenrasse) parassitaria". Il Giudaismo è un progressivo Sozialparasitismus che, accidente unico nell'ambito della natura, affligge tutte le comunità sociali dell'umanità e in particolare quelle che hanno raggiunto un livello superiore. "La corrosione di ogni civiltà tramite il giudaismo è proceduta di pari passo con l'infiltrazione fisica del sangue giudeo" (A. Schickedanz, Sozialparasitismus im Völkerleben, cit., pp. 121-122).

Come potrebbe mai un Dio scegliere un popolo senza anima e senza razza? Come potrebbe eleggere il demone dell'eterna negazione? È la loro astuta menzogna, con la quale mascherano l'impossibilità di far proprie le alte creazioni dell'Europa.

La lettura di Goethe, di Nietzsche e di Schopenhauer si unisce qui alla "meditazione" su I demoni di Dostoevskij, affinché nulla in Rosenberg venga tralasciato, del patrimonio europeo, per descrivere il demonio ebraico, il Fariseo, il parassita. L'impulso distruttore, la lotta permanente contro ogni forma di cultura europea, è messa al servizio - continua nella diagnosi - di un anarchismo internazionale che corrode senza sosta tutte le manifestazioni dell'anima nordica.¹⁴⁶ Il giudaismo è infatti "fariseismo" chimerico, un'irrealtà, perché non si radica in nulla, perché è appunto "nulla"; un "sepolcro imbiancato" o un simulacro, il mascheramento di un cadavere, della morte che, imbellettata, cerca di ingannare, di farsi passare per vita. Privo di ogni consistenza, l'ebreo è, insomma, un niente e come tale agisce, devasta e annienta. Trascina l'essere verso il nulla. La battaglia finale sarà, e non potrà non essere, la battaglia della Vita contro la Morte.

5. Esseri privi di una natura propria

Il Tipo Ariano, allora, non ha un avversario in un Tipo Ebraico, che gli sta di fronte con il suo nucleo definito e immutabile di caratteri essenziali.

Il nemico del Tipo Nordico è in primo luogo un Contro-Tipo, la cui essenza è di essere privo di una natura propria. Il Tipo Ariano ha dunque un nemico nell'assenza di Tipo, in quella Gegenrasse - priva di anima e di essenza - che in qualche modo altera il dualismo manicheo di Rosenberg.

Nelle sue pagine il dualismo tra il principio del Bene, in guerra contro il principio del Male, convive inconsapevolmente con l'idea della privatio boni, o, più esattamente, in questo caso, con l'idea

¹⁴⁶ Si veda A. Rosenberg, *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*, cit., pp. 206 sgg. E su Nietzsche pp. 477 sgg.

pre-cristiana del male come difettività ontologica, un male che gradatamente si accentua fino all'ultimo gradino del simulacro: forme che mancano il tipo, modalità adattive e metamorfiche di una sostanza estranea e mancante, che disaggrega per contagio. Fariseo, parassita, demone o altro: sebbene le denominazioni cambino, una realtà resta immutata. Essa consiste in quel nulla che abita l'ebreo e che contraddistingue la sua appartenenza al male.

È Platone, oltre a Nietzsche, il riferimento filosofico a cui Rosenberg, e con lui alcuni importanti intellettuali nazisti, si appoggiano per disegnare il loro universo politico, morale e razziale. La loro rilettura trae origine da quell'idealizzazione della cultura greca che ha percorso il romanticismo tedesco e che ha trovato nel "platonismo" del George-Kreis il suo luogo di elaborazione nazionalistica. Si pensi al poderoso lavoro di Kurt Hildebrandt, Platone. La lotta dello spirito per la potenza¹⁴⁷ e soprattutto a una serie di "nazisti platonici" che, senza la statura e il rigore scientifici dell'antichista tedesco, mireranno direttamente all'identificazione tra il governo ideale della Repubblica e il Terzo Reich hitleriano.¹⁴⁸ Mi sono occupata altrove di questo caso particolare di ermeneutica platonica,¹⁴⁹ qui sono interessata semplicemente a mostrare in che modo uno schema di partizione tra bene e male, che ha abitato le nobili regioni della filosofia e della metafisica, transiti in alcuni testi esemplari, tra i più diffusi, di teoria della razza.

147 K. Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Bondi, Berlin 1933; tr. it. Einaudi, Torino 1947. Cfr. M. Vegetti, *Dal Terzo umanesimo al Platone "nazista"*, in Id., *Un paradigma in cielo: Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009 e G. Cambiano, *Il classico in Germania alla vigilia del nazismo*, in Id., *Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*, il Mulino, Bologna 2010.

148 Tra il 1932 e il 1934 sono moltissimi gli scritti che accostano la filosofia di Platone al movimento nazionalsocialista. Mi limito a citare alcuni titoli tra i più letti e diffusi: J. Bannes, *Hitler und Platon*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1933 e Id., *Hitlers Kampf und Platons Staat*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1933; A. Gabler, *Piaton und Der Führer*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1934. In Italia questo filone è seguito soprattutto da J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1938 e Id., *Il mito del sangue*, Hoepli, Milano 1942. Anche da Evola il corpo è visto come fenomenizzazione dell'anima; non dell'anima individuale, ma dell'anima della stirpe. E anche per Evola valore supremo per ogni stirpe è la forma perfetta del suo aspetto somatico e del suo aspetto "spirituale", che debbono coincidere. Questa prospettiva interpretativa viene ripresa da F. Freda, *Platone. Lo Stato secondo giustizia*, Edizioni di Ar, Padova 1996; Id., *I lupi azzurri*, Edizioni di Ar, Padova 2001.

149 Mi riferisco a S. Forti, *The Biopolitics of the Souls*, cit., e a Ead., *Biopolitica delle anime*, "Filosofia politica", 3, dicembre 2003, pp. 397-418.

Un autore come Hans K.F. Günther, meno esoterico di Rosenberg e più "scientifico" di Hitler, riesce a coniugare con grande successo "razziologia", etica, politica e filosofia, per un pubblico vastissimo e composito. Definito da Julius Evola come il più importante teorico della razza del xx secolo, egli è in effetti uno degli autori più letti durante il nazismo. Tra le sue opere, la più famosa, intitolata *Rassenkunde des deutschen Volkes*, fatta circolare in versione ridotta e denominata il *Volksgunther*, diventerà una sorta di breviario posseduto in ogni casa tedesca che si rispetti.¹⁵⁰ Più interessante della distinzione tra le varie razze, che segue il canone di quel periodo, è la tesi avanzata in tutte le opere dell'autore: la stretta corrispondenza tra caratteri somatici, psichici e spirituali. L'uomo nordico, ovviamente, si segnala per una forte individualità, il lealismo verso il gruppo, le capacità fattive e produttive, la ponderazione del giudizio, il *Führergeist* e le virtù guerriere. Ritroviamo qui l'idea che gli Antichi Elleni hanno rappresentato il più alto esempio di "carattere nordico", corrotti, poi, per via di un diffuso meticciato tra i popoli. Il "carattere nordico" assume tutta la sua evidenza nel confronto oppositivo coi tratti della razza mediterranea orientale: a tale razza - ovviamente, in primo luogo, quella ebraica - manca una profonda e coerente creatività, refrattaria com'è al lavoro e allo sforzo, affetta soltanto da quella eccitabilità che la sospinge alla trasgressione e alla menzogna.

150 H.K.F. Günther, *Rassenkunde des deutschen Volkes*, Lehmanns Verlag, München 1922. La classificazione della popolazione europea in razze non è molto originale e ripercorre la vulgata del periodo, influenzata dalla tassonomia di Houston Steward Chamberlain, contenuta in H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, Bruckmann, München 1899. Le razze principali si distinguono nella razza nordica, nell'occidentale, nell'orientale, nella dinarica, nella baltica, nella salica, tutte unioni di precise corrispondenze somatiche e psichiche. Secondo Evola, Günther è colui che meglio di ogni altro avrebbe riplasmato in un saldo organismo dottrinale le idee delle "razze dello spirito". È, in effetti, uno degli autori più letti durante il nazismo. Durante gli anni venti scrive numerosi trattati sulle razze, oltre al *Rassenkunde des deutschen Volkes*, ristampato ben sedici volte in più di centomila esemplari, si veda H.K.E. Günther, *Rassenkunde Europas*, Lehmanns Verlag, München 1928; Id., *Rassenkunde des Jüdischen Volk*, Lehmanns Verlag, München 1929. Quando il movimento nazionalsocialista è alle soglie della presa di potere, l'opera di Günther è già organica all'ideologia del movimento. Insegna Antropologia sociale all'Università di Jena dove, nel 1930, Hitler giunge ad assistere alla sua prolusione. È influente presso numerosissime riviste e associazioni e nel 1935 assume la cattedra di Antropologia politica dell'Università di Berlino. Sul ruolo di Günther nella "filosofia del nazionalsocialismo", si veda E. Voegelin, *Rasse und Staat*, cit. Per quanto riguarda il suo ruolo nella storia dell'eugenetica si veda P. Weindling, *Health, Race and German Politics between National Unification (1870-1945)*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Platone deve servire da ammonimento alla Germania, affinché essa non ripeta gli errori che hanno portato alla decadenza la grande civiltà greca.

Il popolo tedesco deve riportare in vita, anzi far rivivere in una forma "più autentica ancora", l'inizio greco, l'origine della vera cultura europea; deve fornire finalmente un corpo all'antropologia, alla politica e alla filosofia platoniche.¹⁵¹

Platone fornisce un prezioso criterio di differenziazione dell'umanità secondo gradazioni valutative che dal Bene via via scendono verso il Male.

Günther si professa neokantiano e si avvale di un metodo che definisce "trascendentale" per stabilire le condizioni di possibilità di partecipazione a quel Bene che consiste, a suo giudizio, nella perfetta coincidenza di Ideale, Tipo e Anima della Razza. In *Platon als Hüter des Lebens* e nelle pagine di *Humanitas*¹⁵² - i due libri güntheriani che quasi ogni buon nazionalsocialista possiede - la Repubblica, soprattutto il suo quinto libro, il Politico e le Leggi offrono il disegno del perfetto esemplare umano, l'idea a cui attingere, che la Germania potrà inverare attraverso una purificazione spirituale. Un processo, questo, che coincide essenzialmente con una selezione biologica, con la scelta di una élite "trasparentemente nordica", in cui alla fine potrà rilucere "l'immagine bionda della divinità".

Come nel *Mythus* di Rosenberg, quando diventano concreti e viventi, Bello e Buono partecipano della Verità. Questa è la *kalokagathia* a cui il Terzo Reich deve far compiere il passo dall'idea alla realtà, riportando l'ideale di perfezione individuale a un'umanità resa pura e perfetta dalla selezione.¹⁵³ Platone ha indicato per primo la via: ha individuato il Bene della polis nel ripristino di una forma efficace di filosofia che portasse ordine nel caos della città democratica,

¹⁵¹ Cfr. H.K.E Günther, *Platon als Hüter des Lebens*, Lehmanns Verlag, München 1928, pp. 3-29.

¹⁵² Cfr. *ivi* e H.K.F. Günther, *Humanitas*, Lehmanns Verlag, München 1937. Anche questi due volumi ebbero numerosissime ristampe. Nei due testi, il riferimento a Darwin compare appena, in essi le auctoritates moderne sono Vacher de Lapouge, Ammon, Galton e Gobineau, le cui idee vengono piegate a un'esigenza eugenetica sui generis, che si vuole in tutto e per tutto debitrice a Platone.

¹⁵³ H.K.F. Günther, *Platon als Hüter des Lebens*, cit., pp. 3-29.

in un pensiero attivo in grado di dare forma all'informe, selezionando la purezza nella mescolanza delle stirpi, radice di tutti i mali.

Così pensano Günther e gli altri "nazisti platonici" di fronte al caos democratico per via, in ultima istanza, di una sregolata procreazione. Quella stessa sregolatezza che domina "oggi" ovunque in Occidente, dove si attribuisce importanza all'economia, alle forme di governo, ai sistemi sociali e a quelli educativi, "a ogni sorta di punto di vista", eccetto che alla verità che riguarda le qualità ereditarie dei popoli. Una verità della purezza di cui Platone era assolutamente consapevole, tanto che quando, nella Repubblica, Socrate e Glaucone parlano di animali, di come allevarli al meglio, in realtà parlano di come distinguere entro il genere umano una specie dall'altra. Insomma, Platone ha promosso ciò che "oggi costituisce il nocciolo delle vedute dell'eugenetica, della scienza della razza e dell'igiene razziale".¹⁵⁴ Platone sa che la virtù è una questione di razza.¹⁵⁵ È infatti innegabile ciò che sta a cuore al filosofo greco: non il bene del singolo, ma il bene della città che è tutt'uno con il bene della razza, della stirpe; un bene raggiungibile solo attraverso quella purificazione che, nel lessico Guntheriano, non si distingue da una pratica di epurazione. Gunther fa un'accurata cernita dei passi platonici e giocando con i due significati del termine tedesco *Auslese* — che vuol dire selezione ed epurazione — ne decreta la coincidenza con il termine greco *ekloghe*. L'obiettivo finale, etico e politico, della *politela* consiste nell'ottima gestione della vita del popolo: renderlo virtuoso, facendo prosperare i migliori e sopprimendo i peggiori. Solo così la vita della città può prosperare, al riparo da tutto ciò che può danneggiare la sua purezza.

Enfatizzando il passaggio "monistico" che Platone compirebbe nella Repubblica, in cui il dualismo anima-corpo si attenuerebbe, Gunther mette a punto l'idea di Bene come raggiungimento della propria essenza da parte dell'Anima della Razza". Il testo nazista non è affatto semplicistico, e solo in parte lesivo del testo platonico.

¹⁵⁴ Ivi, p. 29. Per una trattazione più dettagliata di questo testo e dell'utilizzazione che esso fa dei passi platonici, mi permetto di rimandare a S. Forti, *The Biopolitics*, cit.

¹⁵⁵ Günther traduce spesso sia *ghenos* sia *ethnos* con *Rosse*.

Se l'anima - come ammette il Fedone - in quanto determinata dall'idea di vita, non può che essere immortale e se, secondo il monismo antropologico nazista, il corpo, almeno il corpo ariano, non va più trasceso, ma diventa l'espressione esterna, fenomenica, di un interno, di un noumeno dell'anima, e visto che, secondo Platone, la polis è "l'uomo scritto a lettere grandi", il corpo da custodire e da non più trascendere non sarà il corpo singolo, ma il corpo del ghenos, il corpo della razza, espressione, appunto, dell'eterna anima della stirpe. Così, Bene, Giustizia e Salute non stanno più in un rapporto metaforico, ma la loro relazione diventa quella di un'identità letterale. Il Bene, che corrisponde alla Giustizia della città, è la Salute del ghenos. E la Salute del ghenos è l'inveramento della Giustizia e del Bene. La kallipolis implica così la Salute, ma la Salute presuppone la sua identità con il Bene. Una scelta morale che indica la giusta via per rendere giusto un popolo tramite la selezione: la vita buona della politica, pertanto, è raggiungibile tramite l'eugenetica, la prescrizione matrimoniale e il trattamento dei nuovi nati, l'eliminazione degli anormali e dei malriusciti.

Il monismo guntheriano è costruito su di un sistema di scissioni e opposizioni frontali che giustificano e fondano il meccanismo selettivo e che trasformano la selezione in una vera e pro-Pria ascesi dialettica, necessaria al raggiungimento dell'Uno. La vita è la salda unione di corpo e anima, che "deve prosperare, mantenersi e accrescersi": si realizza soltanto se prospera e accresce la vita del ghenos, della Razza. Vale a dire del Tipo: quella forma che fissa in un sistema univoco di corrispondenze tratti dell'anima e tratti somatici. Lungi dall'essere un dato materiale, naturale e biologico, già dato, la Razza come Tipo va conseguita attraverso quella selezione che consente il processo di adeguamento all'Idea, alla "Vera Vita". A quella vita eterna dell'anima eterna, che, come ideale normativo, distende il movimento di approssimazione-purificazione in una durata infinita. "Platone auspica per il suo popolo ogni tipo di prove selettive, perché esse consentono di separare i validi dagli inetti. Lo sguardo sempre rivolto alla totalità, alla discendenza futura, alle schiere di giovani che devono venire al mondo: così Platone incurante dei casi individuali acquisisce quell'imperturbabilità che noi attribuiamo volentieri alla natura.

Simile alla natura: così sollecita verso il tipo ideale e così incurante della singola vita."156 Commisurato all'ideale psico-fisico

totale", ciò che risulta cattivo deve incorrere nell'eliminazione. Un'eliminazione che assume in primo luogo il valore di un dovere morale. È Platone stesso - rassicura Gunther - a suggerire che non si deve aver pietà nell'uccidere "un'anima naturalmente cattiva e incorreggibile": un'anima che non potrà che esprimersi, vista la sua difettività, in un corpo debole, malconcio, in preda ai morsi delle passioni. La messa a morte inerisce dunque alla purificazione della stirpe e alla salute della polis: una concezione, questa, che per l'antropologo nazista "aderisce al pensiero greco come a quello romano e germanico".

Gli alti valori della cultura ellenica diventano finalmente veri nel momento in cui si "incorporano": per questo l'ideale della kalokagathia non può essere abbassato a norma di comportamento individuale. La Germania nazionalsocialista vivrà fino in fondo il suo significato originario e autentico. Solo la selezione farà in modo che "il bello e il buono, assumendo forma corporea, diventino veri".¹⁵⁷ È compito dello spirito nordico, incarnato "oggi" nel popolo tedesco, sopprimere il più possibile le contraddizioni, tra corpo e anima, tra razza e popolo, tra popolo e nazione, per inverare finalmente l'Idea, il Tipo, l'Anima Una ed Eterna. In una parola il Bene.¹⁵⁸ Ecco come un popolo si costruisce, così sembra concludere Günther. Grazie a Platone, potrà chiamarsi "buono" soltanto quello Stato che, non limitandosi a essere un custode di leggi e di confini, di istruzione e di prosperità, sia anche custode e fattore di incremento della vita nel suo significato più pieno. L'eredità platonica può pertanto essere raccolta, per via di una contiguità di sangue che è una contiguità di spirito, solo dalla Germania, la quale sa che la distinzione tra nobile e ignobile non è una questione sociale,

156 H.K.F. Gunther, *Platon als Hüter des Lebens*, cit., p. 70 (corsivo mio).

157 Ibid.

158 Ed è stato Platone a suggerirci che si deve selezionare tra uomini che possono partecipare dell'Idea, dell'archetipo, e uomini che non potranno mai, anche se le loro parvenze corporee ingannano. Proprio in quanto "idealista ed educatore" quello di Platone è stato un pensiero della selezione: "Una selezione che impedisca un mescolamento sregolato, ma consenta il manifestarsi dell'idea dell'uomo completo, in cui anima e corpo sono una sola cosa". La "pura conformazione" è espressione di quella virtù in cui consiste l'ordine etico in armonia con il cosmo (H.K.F. Gunther, *Platon als Hüter des Lebens*, cit., p. 88).

educativa o di classe, ma che - in quanto opposizione di puro e impuro - è una distinzione ontologica.¹⁵⁹ Non si sfugge all'anima della razza, perché nessuno può sfuggire al proprio corpo, espressione, appunto, del Tipo. "Per gli Elleni non si dava nulla di spirituale che non interessasse anche il corpo, nulla di corporale che non interessasse anche l'anima. Questo è lo spirito della razza nordica. La Chiesa medioevale ha minacciosamente inculcato nell'uomo occidentale l'idea che il corpo appartenga al dominio del peccato. Questo è lo spirito della razza levantina."¹⁶⁰

Ma alla realtà del bene - che consiste, appunto, nella perfetta coincidenza, nel Tipo Nordico, tra anima e corpo - non corrisponde un'altrettanto univoca realtà del male, coincidente nel Tipo Ebraico-Levantino. Come nel caso di Rosenberg, la polarità tra bene e male, tra Tipo e Contro-Tipo, si complica. La perfetta corrispondenza tra anima, corpo e tipo, per quanto riguarda il giudeo, è alterata. Ne è un esempio l'ebreo alto, biondo e fintamente distinto. Günther nomina il problema, in questo testo e altrove,¹⁶¹ ma esso aveva trovato un'esauritiva trattazione nell'opera di un suo caro amico e collega: *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der Leiblichen Gestalt*.¹⁶² Scritta dall'antropologo Ludwig Ferdinand Clauss, era stata edita per la prima volta nel 1929; anch'essa accompagnata da un enorme successo, sarebbe stata ripubblicata numerose volte. Clauss dichiarava di voler perseguire la neutralità della scienza comparativa; al contempo, però, si proponeva la ricerca dei caratteri propri della "germanicità": "Cercare i nostri confini è la nostra prima preoccupazione. Lo straniero non deve cercare di dissimulare o aggirare surrettiziamente queste barriere".¹⁶³ Egli sostiene di attenersi a un metodo d'indagine sul campo: si tratta di cogliere il Tipo in un ambiente che ne ha preservato intatte tutte le caratteristiche originarie.

¹⁵⁹ Ivi, pp. 40 sgg.

¹⁶⁰ Ivi, p. 56.

¹⁶¹ per un'analisi articolata della razza ebraica, a carattere levantino, H.K.F. Günther, *Rassenkunde des Jüdischen Volk*, cit.

¹⁶² Cfr. L.F. Clauss, *Rasse und Seele, eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*, Lehmanns Verlag, München 1933.

¹⁶³ Ivi, pp. 40 sgg.

Così, l'indagine si concentra sui profili - alcuni verificati di persona, molti analizzati dalle immagini fotografiche - di questi rappresentanti archetipici. Ecco allora che il libro passa in rassegna, come esempi di un "Tipo Nordico incontaminato", un lavoratore tedesco della Frisia, un contadino svedese e anche un domestico norvegese. Qualsiasi sia la loro posizione sociale, se sono davvero nordici, dimostreranno di avere "lo stesso ritmo nei lineamenti [...], vale a dire linee che obbediscono a un'unica morfologia, a un solo e identico stile". Quello stile che esprime estro flessione e volontà di intrapresa sul mondo (Ausgriff). Corpi snelli, svelti, che testimoniano della loro attitudine all'attacco, alla predazione.¹⁶⁴ Padroni di sé, anche quando servono, gli uomini nordici sono uomini d'azione, vigorosi e responsabili. Le loro teste "proiettate in avanti", oblunghe, i loro corpi retti, tutto nel loro fisico rispecchia il loro modo di vivere, la loro psiche, la loro anima. Infatti, la loro propensione non è in sé fisica: l'origine dell'attitudine utilizza il fisico per esprimersi, per rendersi visibile e realizzarsi nel mondo. Tutti i termini che Clauss utilizza rinviano a un'ipotetica dinamicità dell'anima, che si esprime nel movimento del corpo. Ogni anima ha la sua forma che si estrinseca in un dato corpo: "La forma è il tracciato delle linee dell'anima". Il corpo non è "una cosa in sé", è una manifestazione fisica della vita dell'anima. Come, ad esempio, la statura alta: essa è la migliore dimostrazione visibile di una dimensione spirituale. Corpo e anima, come in Rosenberg, sono i due volti di una stessa realtà.¹⁶⁵

Dopo lunghe analisi delle differenze tra carattere e forma che razze diverse esprimerebbero in maniera diversa - il carattere pertiene al singolo, e in una certa misura può mutare, la forma è un elemento puro ed eterno e pertiene al Tipo - si giunge finalmente, nel capitolo quinto del libro, all'esame dell'uomo della redenzione",¹⁶⁶ vale a dire all'analisi della razza del vicino Oriente. L'immagine su cui focalizzare l'attenzione, la fotografia n. 85, è quella di un ebreo curdo: un umile facchino del deserto che rappresenta "la sua razza a un livello elementare, primitivo".

¹⁶⁴ Ivi, pp. 55 sgg.

¹⁶⁵ Ivi, pp. 70-80.

¹⁶⁶ Il capitolo quinto riporta il titolo *Der Erlösungsmensch. Die Vorderasiatische Rasse*: cfr. L.F. Clauss, *Rasse und Seele*, cit., pp. 146-171.

Offre insomma un archetipo che oggi in Germania è impossibile trovare, perché gli ebrei tedeschi, intellettualizzatisi, si sono allontanati da questo modello primigenio. Ma è in questi tratti semi-tico-beduini - offerti appunto dalla fotografia n. 85 - che si può leggere la verità della natura ebraica. Ecco allora che, con le lenti del metodo della Seleengestalt, i lineamenti dell'ebreo svelano una "grevità essenziale". Il naso - una grossa massa di carne - il labbro pendulo, lo sguardo - dalle pesanti palpebre che quasi coprono gli occhi - tutto è volto verso il basso, restituendo una figura alla quale l'eleganza sarà sempre estranea. Non perché è un facchino, ma perché "l'eleganza naturale pertiene soltanto a chi è rivolto attivamente al mondo".

Ora, e qui Clauss richiama con orgoglio i propri presupposti epistemologici, ogni razza è in sé un valore. Le nostre valutazioni sono in realtà preferenze. Ma ciò che necessariamente compromette l'avalutatività dello scienziato è la tesi secondo cui di ebrei che corrispondano alla loro razza non ne esistono praticamente più. "In sé, quando c'è conformità all'anima della razza, non si tratta né di bene né di male."¹⁶⁷ Il male arriva con la degenerazione che, nell'universo di questo razzismo morfologico, significa allontanamento dalla purezza del Tipo. E nessuna razza, più di quella ebraica, si è allontanata dalla propria identità. Anche perché la natura dualistica e schizofrenica, ascetica ed emotiva, degli ebrei precipita con facilità verso comportamenti eccessivi e smodati. Diffidenti e avidi, presso di loro la parola "oggetto" (Gegenstand) assume un significato completamente diverso rispetto a quello conferitogli dal Tipo Nordico. Ne è riprova - sempre desumibile dalla fatidica immagine n. 85 - il modo in cui questo facchino ebreo ghermisce l'oggetto che gli viene donato dal fotografo. Uno sguardo sospettoso che si ripiega su se stesso, procede per così dire a tentoni e obliquamente, interrogando con circospezione tutto l'ambiente circostante. Non sa bene da chi proviene il dono e vorrebbe "guardare dentro" la persona che glielo ha porto. "Una tale espressione non traduce la volontà di dare forma, di modellare, di produrre una nuova realtà dall'oggetto osservato. Esprime piuttosto il desiderio di sapere, quel desiderio a cui viene data voce nelle lunghe sedute delle scuole rabbiniche.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 160 sgg.

Sebbene quest'uomo non le abbia frequentate - e quindi non sia, secondo l'antica tradizione, un 'buon ebreo' - quel tratto emerge comunque."¹⁶⁸

Di questa razza, la cui natura sembra quella di non avere una natura stabile e fissa, si può tuttavia stabilire un tratto permanente. Si tratta della *Vergeistlichung*, quella spiritualizzazione nemica di ogni istinto vitale e sicuro, che tende a interiorizzare ogni cosa e a trasformare ogni pulsione fisica in fenomeno spirituale (*umdeuten Geistiges*). Anche nel Tipo Nordico vive lo spirito, ma esso non assorbe così avidamente ogni altra manifestazione. Per il Nordico autentico, "l'anima e il corpo formano un'unità che deve espandersi liberamente e con forza, al fine di realizzare una vita pienamente vissuta e affermativa".¹⁶⁹

Al tipo umano della foto - il nostro facchino ebreo - non è dato giungere a questa esperienza dal valore positivo. Gli è infatti essenziale, invece, il sospetto, il risentimento, l'aggiramento dell'ostacolo, il raggiro per ottenere qualcosa.

Insomma, in questa presunta classificazione avalutativa, che pretende nietzscheanamente di andare "al di là del bene e del male", ecco che l'ebreo diventa in realtà ciò che scompagina l'univocità del Bene: la coincidenza di Anima e Tipo. E così torna a farsi portatore, anche in Clauss, di ogni negatività, diventando il paradigma stesso della negazione senza sintesi, della disgregazione dell'Uno. Soprattutto della parvenza corporea che non può redimere il proprio statuto manchevole attraverso l'ascesi verso l'Idea. L'aspirazione ebraica allo spirito, infatti, non anela mai verso l'alto. "Perché in questo tipo, lo spirito non è qualcosa che scorre liberamente dall'interno verso l'esterno, per concepire il mondo come qualcosa da commisurare a sé e piegarlo alla propria legge",¹⁷⁰ come si addice al Nordico. No, per il Tipo Mediorientale, lo spirito viene dall'esterno e deve seguire uno schema prefissato dall'alto.

¹⁶⁸ Ivi, p. 170.

¹⁶⁹ Ivi, p. 171

¹⁷⁰ Ivi, p. 172

Così del resto comanda la loro religione. Se "all'inizio era il Verbo", e il Verbo è la lettera, allora la lettera è qualcosa di immobile e immutabile: "Il dovere dell'uomo è dunque quello di ingurgitare il Libro, vale a dire farsi penetrare dai suoi comandamenti al punto che essi impregnino e immobilizzino, apprendano ogni interiorità".¹⁷¹ L'ebreo è il dottore della Legge, l'esecutore del dogma. Lo Spirito inteso come dogma, allora, non è altro che vita pietrificata, immobilizzata, "ghiacciata". Lettera morta. Insomma uno spirito ostile alla vita.

L'uomo di umile origine, ritratto dalla fotografia, proprio questo rivela: l'impossibilità di risalire verso l'autentica Idea, la propensione verso il basso, quel movimento che indica il lento spegnersi della vita. Le linee della sua forma esprimono il lavoro tortuoso di un'anima su se stessa e contro se stessa. "Nulla è semplice e diretto in questo tipo." Niente è mai spontaneo, originale. Soprattutto - sembra concludere Clauss - l'ebreo non è mai univoco, a differenza dell'uomo greco, prima, e nordico, poi. Egli è duplice, diviso al suo interno tra Spirito e Carne, diviso dagli altri per via della sua incerta identità che gli procura diffidenza e risentimento. Cosa si nasconde allora dietro alla sua aura spirituale e sacrale? Un materiale brutto che, per quanti sforzi faccia, "non riesce a diventare spiritualità compiuta". Un essere mancante per definizione, in quanto il suo sapere non potrà mai, per la legge a cui è sottoposto, trovare risposta. Per questo, l'ebreo camuffa il suo desiderio di essere e di potere sotto la maschera dell'intellettualità. Un'intellettualità - ed eccoci ancora una volta di fronte al tema del parassita - che egli coltiva ed esibisce a spese dei popoli presso cui si insedia. Così, quando non riesce a raggiungere quella spiritualizzazione che in teoria, ma solo in teoria, sarebbe consona al suo Tipo, eccolo trasformarsi in adoratore di sistemi astratti - quelli dell'economia e della finanza - per impossessarsi di tutti i valori materiali del mondo in cui vive. Lo stile dotto e fintamente imparziale di Clauss non riesce a frenarsi di fronte all'ipotesi della "doppia perversione". Non solo l'ebreo manca costitutivamente dell'identità, perché appunto il Mediorientale non può mai perfezionarsi raggiungendo la verità spirituale del suo Tipo, ma questo essere imperfetto è portato spesso a raddoppiare la propria inautenticità.

¹⁷¹ Ibid.

Desideroso di una spiritualità che tuttavia non può conseguire, poiché privo di un rapporto diretto, vero e intimo con Dio, rancoroso verso un dominio universale per lui inattuabile, il suo risentimento si trasforma in smodatezza, assenza di limiti, avidità dissoluta. In una parola in odio verso il mondo. Clauss arriva ad affermare che "Essi [gli ebrei] non vivono che per odiare e trasformano la loro esistenza in un'unica vendetta contro tutto ciò che vive". Tutti i valori della loro razza, "di cui farfugliano in nome della loro legge, trasmutano nel loro contrario". Ecco come questo essere, proprio per la sua impossibilità di conformarsi al Tipo, diventa il vessillo del nichilismo: "Invece di sacralizzarli [i valori spirituali] li desacralizza; invece di andare oltre il culto della carne, ne fa un idolo; invece di raggiungere la spiritualizzazione, propaga il materialismo".¹⁷² Anche quando l'ebreo assume le sembianze del tedesco - statura, portamento, sguardo fiero, occhi chiari, fronte alta e così via - in lui si nasconde e sta in agguato il grande nichilista. Il vero nemico dell'umanità.

La teoria morfologica del razzismo è dunque costretta a immettere un'incongruenza nella propria metafisica della forma: la razza ebraica, in Rosenberg ma anche nei più "sobri" Günther e Clauss, viene fatta oscillare, con un'alternanza spesso inconsapevole e incontrollata, tra l'essere la manifestazione corporea di un'anima bassa, vile e spesso malvagia, e l'essere un puro simulacro, quella pura parvenza che non risponde ad alcuna idea e che non possiede una propria essenza. Si capisce così che cosa abbia impedito alla Germania, unica erede dell'idea ellenica, di rendere veri - incorporandoli - gli alti valori dell'uomo greco. Se il bene va restaurato, e se esso consiste nell'identità di essenza e apparenza, di anima e di corpo, la nichilistica parvenza - che quell'identità insidia, facendosi portatrice dell'eterno differire in quanto foriera del nulla - va eliminata, espunta.

Ecco come restaurare il valore della vita, del bene, di quella vita buona che solo potrà dirsi propriamente "umana" quando finalmente riuscirà a partecipare dell'idea dell'uomo secondo giustizia, nel quale anima e corpo sono in concordia, in cui ragione, passioni e pulsioni sono strettamente armonizzate.

¹⁷² Ivi, p. 180.

Da qui, la necessità non di contrapporsi all'umanesimo, come un certo "nazional-socialismo provinciale ritiene", ma di realizzarlo nel suo originario significato, nella sua vera contrapposizione al nichilismo.

Humanitas si intitola, infatti, il libretto di Günther del 1937 che diventerà una sorta di Bibbia, di testo fondatore, per quella corrente teorica, interna alle ss, che propone l'Unità d'Europa su basi razziali. In esso ritorna ossessivamente il tema della fratellanza tedeschi-elleni, nella comune origine da un ceppo nordico stanziato nell'Europa centrale in età neolitica.¹⁷³ L'umana grandezza che si sviluppa, "grazie a un ininterrotto processo di selezione",¹⁷⁴ a partire da alcune famiglie della Grecia e di Roma è, e sempre rimarrà, l'esempio ideale per l'anima nordica. Il valore dell'humanitas risiede in questa grandezza, resa vera e fortificata dalla selezione razziale: "Nei valori ellenico-romani àèW"hu-manitas, la spiritualità indogermanica s'indirizza ancora una volta verso l'ideale razziale dell'uomo forte, nobile, bello e buono".

Apice della storia, l'antichità greco-romana è il luogo in cui la Vita è tutt'uno con il Bene. Sarà lo stoicismo a iniziare il processo di erosione di questa coincidenza, conferendo all'umanesimo una direzione ostile alle leggi della vita, perseguendo cosiddetti fini morali che si adattano soltanto all'uomo singolo, isolato, incurante della salute-salvezza del ghenos.

L'ellenismo in generale è una cultura della "reazione", della decadenza e del meticcio: la cifra di un mondo che sta degenerando.¹⁷⁵

¹⁷³ H.F.K. Günther, *Humanitas*, cit., pp. 10 sgg. È una tesi, com'è noto, molto diffusa e che ritorna in molte altre opere dello stesso Günther. Ecco la ricostruzione storico-mitica proposta da Günther: gli Indoeuropei (o Indogermani o Ariani), originari di un'area compresa tra il Reno e la Vistola ed estesa a nord fino a Oslo, intorno al 2000 passarono nella Valle del Danubio e si trasferirono in Italia, in Grecia e in Anatolia. Ovviamente questi popoli si posero come casta dominante sulle popolazioni indigene dei paesi invasi. Da qui la lingua indoeuropea: dal latino al greco, dal germanico all'antico indiano, tutte imparentate. Poi, nel corso dei secoli, in Grecia e in Italia, per via della mescolanza con schiavi asiatici e africani, che all'inizio dell'Impero erano ormai già la maggioranza della popolazione, al ceppo indoeuropeo di razza nordica subentra un tipo sempre più mediterraneizzato e levantizzato, che forma la gran parte della popolazione attuale di Grecia e Italia.

¹⁷⁴ H.F.K. Günther, *Humanitas*, cit., p. 24.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 22: "Quando l'idea di humanitas si sposò, in Roma, alla concezione stoica del mondo, nacque l'ideale del rigido sapiente che rimaneva celibe per serbare integra la sua serietà e severità, ideale che nel Medioevo e nell'età moderna contribuì all'estinzione di molte energie ereditarie, vitali e valorose".

L'autentica *humanitas* viene progressivamente erosa nel suo nobile significato di inno alla vita dal processo di snordizzazione (*Ent-nordung*) e degenerazione.

Il concetto ellenico-germanico è aristocratico: esige la vittoria dell'uomo su ogni bassezza che è in lui, su ogni infiacchimento fisico ed edonistico.

Esige fermezza, disprezzo dell'utile, misura, decoro, riservatezza. E a questa dignità e nobiltà interiori corrispondeva un corpo altero e fiero: il tipo nordico dagli occhi azzurri e i capelli biondi, di alta statura e di portamento eretto, dalla fronte alta e spaziosa e dallo sguardo franco e diritto.¹⁷⁶ *Humanitas* è allora l'ideale di una purezza nordica sempre perfettibile, è l'idea platonica, che a tratti, nella filosofia di Gunther, si trasforma nel noumeno kantiano. Ciò che è importante, per i fautori del bene nordico, è che il nazismo - a differenza delle filosofie del passato - offra la possibilità storica di "incorporare" tali assoluti, l'Idea o il Noumeno, e di fenomenizzarli.

Nonostante le brutali semplificazioni filosofiche e filologiche che scappano con regolarità dalla penna di Gunther, il discorso intorno all'*humanitas* come *kalokagathia* è tuttavia sorretto da una logica stringente. "All'idea di *humanitas* corrisponde quello stesso ideale indogermanico dell'uomo nobile che nell'*Eliade*, in un contesto più strettamente selettivo, partorì le due concezioni dell' *eugeneia* e della *kalokagathia*" ,¹⁷⁷ Tale valore si perde quando viene trasformato in ideale di perfezione individuale. La platonica corrispondenza tra uomo, anima e polis si perverte e si svischia in un finto ideale umanistico, che esalta il singolo - che di per sé è niente - nella sua nullità, nel suo isolamento e nella sua astrattezza, nella sua irrealtà.¹⁷⁸

Spetta al popolo tedesco riportare nel contesto germanico l'idea di *humanitas*, i cui valori, al pari di quelli originari indogermanici, se analizzati attentamente, sono quelli della vita stessa che vuole affermarsi e potenziarsi.

¹⁷⁶ Ivi, p. 30.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid.: "La falsificazione dell'umanesimo prese piede e forma nell'epoca della tarda romanità: levantini immigrati, soprattutto ebrei, che si fingevano elleni e romani, per eludere l'antico disprezzo degli stranieri, tentarono in realtà di pervertire l'umanesimo in una dottrina della fratellanza e dell'uguaglianza, in nome dell'uomo astratto che non esiste" (corsivo mio).

La vera humanitas "è un compito da adempiere, un modello da raggiungere [...] un ideale di selezione razziale e matrimoniale, perché solo una concezione che distingue tra i migliori e i peggiori può serbare una vera eticità e idealità".¹⁷⁹ La lezione (Lekdon) dell'umanesimo è la selezione (Selektion).¹⁸⁰

È un'intensa impresa di ridefinizione dell'umano quella che, anche grazie ai testi platonici, viene elaborata dalla letteratura "colta" nazista, la quale mutua la sua idea di Bene dalla tradizione filosofica. Il nuovo concetto di humanitas, nel suo coincidere con il bonum, decreta così l'incapacità di una parte dell'umanità di elevarsi alla partecipazione dell'Idea, in altri termini di raggiungere la realtà. Insomma, umani non tutti si nasce. Della vera umanità - l'Idea, l'Anima, il Tipo, il Bene - si partecipa. Essa infatti non riguarda chiunque. A essa ci si ricongiunge attraverso un percorso di purificazione, di perfezionamento, di selezione: il platonico processo ascensionale verso l'Idea. Tuttavia non è il percorso che un'anima singola può compiere nei confronti del proprio particolare "corpo di terra" in cui le è toccato in sorte di precipitare. Non è il Platone "ancora socratico" quello amato dai nazisti della metafisica gestaltica. È il Platone che sembra ridurre fino quasi alla sua eliminazione il dualismo di anima-corpo e che si congiunge segretamente con una strana "fedeltà alla terra", che si vorrebbe nietzscheana. Saldamente unitario, chiuso in un rigido e inevitabile sistema di corrispondenze, l'uomo è insomma nient'altro che espressione dell'Anima della Razza, intesa, appunto, platonicamente come l'"Uomo scritto a lettere grandi". È questo Macroanthropos a intraprendere la via ascensionale verso il Bene, il cammino della synagoghe, il procedimento di approssimazione e conformazione all'Idea che è al contempo già sempre un ritorno all'Uno.

Ciò avverrà grazie alla selezione del materiale di cui il popolo è composto; tramite cioè l'epurazione di quei corpi che sono espressione di un'anima malvagia, o di quei corpi che sono malvagi perché

¹⁷⁹ Ivi, p. 18.

¹⁸⁰ Cfr. ivi. Il piccolo, ma lettissimo, trattato sull'Humanitas si chiude con la seguente affermazione, cit., p. 37: "Mihi natura dedit leges a sanguine ductas. Queste sono le parole da porsi sulla lapide dell'intera grecità e romanità; da qui il significato per noi, discendenti di quei Germani che appartennero alla stessa stirpe degli Elleni".

simulano il tipo, corpi parassiti che si insinuano tra le membra del grande corpo della razza, che non gli appartengono e che cercano subdolamente di nientificarlo. Ed è qui il punto: gli ebrei per lo più sono simulacri, sono cioè corpi impuri perché privi di anima, o meglio impossibilitati alla partecipazione a una propria anima, a un'anima del ghenos. Gli ebrei non sono solo un Tipo diverso, un'anima differente, di una razza inferiore: sono l'anti-tipo per eccellenza.

In queste teorie della razza, pertanto, non è all'opera solo un motore che spinge alla differenziazione, edificando la costruzione dell'immagine positiva di una comunità particolare per opposizione a una sua immagine speculare e contraria. Non è semplicemente questione di opporre il radicamento, nel suolo e nel sangue, allo sradicamento; l'essere storico e concreto all'esistenza astorica e astratta; l'autonomia morale all'osservanza esterna delle Leggi, la personalità del Tipo, solido nella sua coincidenza di corpo, anima e spirito, alla parvenza che nasconde il nulla. Abbiamo più precisamente a che fare, come si è detto all'inizio, con la matrice originaria che governa tutte le opposizioni dualistiche: quell'atto iniziale che oppone il Bene al Male, contrapponendo la Vita alla Morte, l'Essere al Non-Essere.

Se allora, come vuole quella metafisica della forma che abbiamo analizzato, e che forse non ha albergato solo nella corrente teorica delle ss, i corpi sono lo specchio dell'anima, se le vere anime partecipano di un'unica grande anima, i corpi devono, nel processo di approssimazione-purificazione, diventare un unico corpo.¹⁸¹ Non basterà allora trasformare in cadavere il corpo dell'impuro nemico o del parassita dannoso, o meglio dimostrare che quel corpo, soma, è già da sempre sema, tomba, contenitore di un'anima senza vita, già da sempre assente. Perché il corpo sia finalmente partecipe fino in fondo dell'anima della razza - l'idea nordica che continua a trascinare con la sua forza mitica - bisognerà raggiungere l'eterno corpo ariano, espressione di un'anima eterna. Da una parte, allora, un cadavere che finalmente si mostra tale, che rende giustizia alla sua mancanza di essenza, al suo essere Seenlos e Gestaltlos.

181 Ma anche se i corpi sono semplicemente gli esemplari di un più vasto universo naturale, al cui interno la vita degrada dal massimo della potenza alla totale impotenza, come volevano i teorici del razzismo biologistico, l'obiettivo non cambia.

Dall'altra, un grande corpo incorrotto, espressione di un'anima pura, la cui salute e giustizia implica la vittoria su ogni agente patogeno e corruttore.

Che cosa è in definitiva la tanatopolitica nazista che si serve delle teorie della razza, come affermava Foucault, per decidere chi deve vivere - e come - e chi deve morire - e quando? Forse, l'analisi biopolitica inaugurata dal filosofo francese potrebbe essere intesa come un consapevole rifiuto del "paradigma Dostoevskij". Vale a dire un'interpretazione del rapporto male e potere che non si limiti a fare della volontà di morte, del Todestrieb, o del nichilismo le chiavi di lettura del male politico. Come si è più volte ripetuto, se leggiamo le ricostruzioni foucaultiane come "ontologia critica" del presente, è l'assolutizzazione della vita, con le sue strategie di universalizzazione, a essere chiamata in causa e venir indagata. Del resto, dall'analisi che abbiamo condotto sui testi nazisti, emerge chiaramente come la "tanatopolitica" sia percorsa e trascinata dalla volontà dell'affermazione della vita, dalla volontà che le singole vite confluiscano nella grande e incessante Vita: una vita che per diventare Una non può che espungere da sé il fantasma insopprimibile di ciò che costantemente la minaccia e la corrode, quel fantasma che "tutto nega", che è lo spirito del nulla.

Si ripete così l'antico gesto della metafisica che discerne il bene dal male e fa della vita il corrispettivo del bene e della morte il corrispettivo del male. Tanto nella sua versione evoluzionistica quanto in quella "morfologica", il "vitalismo tedesco" - se così possiamo chiamarlo - porta allo scoperto il rovescio che sempre accompagna l'atto di separazione della vita dalla morte: la loro reciproca assolutizzazione. Un'assolutizzazione della vita che comporta necessariamente la morte. Perché nei confronti della vita, intesa "come unità sintetica",¹⁸² gli esseri singolari non sono che momenti transeunti. E in certi casi, fallaci e illusorie concrezioni da emendare, affinché la potenza della vita possa prosperare.

Animale abietto, fariseo, anti-razza, demonio, simulacro, parassita, parvenza di anima. Tutte queste figure, che nell'universo nazista hanno rappresentato per lo più l'ebreo, ma che possono indicare

¹⁸² Si veda D. Tarizzo, *La vita. Un'invenzione recente*, cit. Sulle peripezie del rapporto tra corpo e anima sono ancora attuali le illuminanti pagine di U. Galimberti, *Il corpo* (1983), Feltrinelli, Milano 2008.

potenzialmente chiunque, ovunque si invochino la purezza e la potenza della vita, non sono semplici vettori del negativo che attraversano il positivo. Sia che venga rappresentato come una forma di vita animale bassa e dannosa, sia che vesta le sembianze del demonio e del vampiro, sia, ancora, che raffiguri quell'elemento mai-a-se-stesso-identico che porta erosione e dissoluzione nelle altrui identità, l'ebreo non è mai percepito soltanto come patogena escrescenza di cui un corpo sano deve liberarsi, con la freddezza scientifica del medico nei confronti della malattia. Incarna la difettività ontologica stessa, o meglio la radice di ogni difettività: la mancanza strutturale del negativo. È dunque stato investito di una grande forza. La forza del male come potere del Nulla, quel potere attivo, non solo passivo, che trascina nel proprio non-essere, per corruzione, degenerazione e contagio, tutto ciò che invece è portatore di Vita.

L'ebraicità, pertanto, insieme a tutte le vite non degne di essere vissute, è vista dai nazisti come cifra del nichilismo, inteso come quel nulla che avanza e progressivamente nientifica. Così come il nazismo, a sua volta, diventerà l'espressione storica nella quale vedere all'opera l'espressione compiuta della deriva nichilistica della nostra cultura. Nichilismo si chiama, infatti, il grande fantasma del secolo scorso, contro il quale, a turno, tutti hanno combattuto e con il quale tutti hanno identificato il male assoluto: tanto i perpetratori di ieri, quanto i critici odierni di quei perpetratori. Perché il nichilismo è il grande idolo polemico che sostiene la guerra ideologica della tarda modernità. Nazismo e comunismo, cattolicesimo e liberalismo, ognuno addossa agli altri la colpa nichilista.

Tutti hanno creduto di poterne interrompere il corso rovinoso richiamandosi al valore supremo della vita.

Lo hanno fatto coloro che, in nome della vita, hanno ingaggiato una battaglia per eliminare i parassiti, per smascherare i farisei e per annientare i demoni, una battaglia che doveva distruggere quelli che ai loro occhi erano i portatori del nulla e della distruzione. Ma una lotta in nome dello stesso valore è stata ingaggiata anche dai molti critici del male politico per antonomasia. Costoro appartengono a quella schiera di interpreti che legge Nietzsche, Freud e Heidegger in maniera semplice e univoca, che usa Nietzsche, Freud e Heidegger, intrecciati nel "paradigma Dostoevskij", per pensare il secolo scorso come il

tempo della pulsione di morte, dell'inesorabile macchinazione, della civiltà come impresa sistematica di dominazione dell'uomo sull'uomo. In una parola che ha pensato il male politico come assolutizzazione della morte.

Possiamo allora davvero cogliere nella biopolitica inaugurata da Foucault una sfida precisa al teorema nichilistico, volta a scrutare il xx secolo nel suo percorso che massimizza il valore della vita - la sua conservazione, l'accrescimento della sua intensità, la sua durata, l'ottimizzazione della sua capacità produttiva - e che lo pone al centro degli obiettivi del potere e del sapere. In questo senso la nozione di biopotere si pone come alternativa al "paradigma Dostoevskij", quel paradigma che, spesso anche inconsciamente, è servito a inquadrare le catastrofi della modernità. Da qui, a mio parere la forza innovativa della spiegazione foucaultiana che mette in luce il potenziale distruttivo del biopotere, non adducendo una perversione della ragione, ma attraverso la ricostruzione puntuale delle strategie governamentali e dei dispositivi specifici, e del modo in cui essi funzionano unitamente alla sovranità.

Tuttavia la biopolitica, come affrontata in Bisogna difendere la società e ne La volontà di sapere, è anche, e forse non da ultimo, un'indagine filosofica. Un'indagine che invece di seguire i teoremi della filosofia della storia si chiede piuttosto con che modalità il discorso razzista abbia reso possibile distribuire così capillarmente la sovranità all'interno del corpo sociale. A tale domande le interpretazioni post-foucaultiane hanno dato diverse risposte. E non tutte hanno posto l'accento sul fatto che la tanatopolitica, se letta in termini filosofici, proprio nel suo assolutizzare la vita, porta alla configurazione della scena finale di una lotta della Vita contro la Morte, dell'essere contro il non-essere. E anche chi, come Esposito, ha colto nella tanatopolitica nazista il significato di questa lotta ultimativa della Vita contro la Morte, non sempre ne ha visto il carattere "iper-morale". La moralizzazione estrema e ultimativa di una battaglia finale tra il supposto bene contro il presunto male.

Ora, la filosofia contemporanea che ha colto e riflettuto sul significato di questa lotta finale, che ha rilevato la paradossale "sofferenza inutile" della vittima assoluta, e che si è sentita chiamata a rispondervi con il proprio pensiero, quali strategie teoriche ha adottato? Come ha risposto a questa Vita che si è fatta portatrice di morte?

Si è messa dalla parte di coloro che sono stati identificati con il male. Si è messa al posto di quelli che, accusati di corrompere la vita, sono stati privati delle loro vite. Si è messa al posto degli animali, dei parassiti, di tutti gli esseri considerati privi di una natura propria. Si è insomma messa dalla parte della vittima assoluta. L'abbiamo visto fare ad Agamben, ponendo il "chiunque" nella stessa "zona d'indistinzione" del "musulmano". Non è diversa la mossa di Esposito, che ha trovato nella figura della "Terza persona", dell'"Impersonale", il luogo di una vita che smette le armi della discriminazione, quella discriminazione che sempre ha comportato l'autodefinirsi persona da parte dell'uomo. Lo ha fatto anche Cavarero, quando, come momento di resistenza all'orrore, ha assunto il punto di vista di quella "vittima inerme" e innocente colpita dall'"evento terrorista". Gestì "protettivi" - per così dire - che riattivano la potenzialità critica dell'indeterminato, dell'a-soggettivo, del divenire molteplice, della vita come flusso impersonale, dell'assoluta potenza dell'impotenza. Tutti costoro insomma vogliono uscire dal male schierandosi sul versante di ciò che una politica maligna ha avuto bisogno di definire male per potersi esercitare. Come se fosse l'unica via transitabile per uscire da quel soggetto che, finché rimane tale, non può fare a meno di sprigionare potere e con esso di ridurre il non-Io a oggetto.

Come se solo così fosse possibile disattivarne il dispositivo metafisico, saltando, con un unico balzo, fuori dal cerchio della soggettività.¹⁸³ Ma forse escono dal male troppo in fretta, schierandosi con immediatezza sul versante della polarità opposta a quella che, a loro parere, orienta, intenziona e conduce una condotta di potere che si trasforma in dominio.

Mettersi dalla parte delle nude vite, dell'impersonale, dell'inerme, dell'animale, non è in ultima istanza, continuare a pensare il potere secondo una concezione dualistica? Non significa, cioè, dare per scontato che il male politico sia una scena occupata da due soli protagonisti? Il soggetto colpevole e crudele, il carnefice, da una parte, e quel soggetto, reso completamente oggetto, trasformato ora in "musulmano", ora in "nuda vita", dall'altra? O forse, sarebbe meglio chiedersi, non è un modo per saltare i passaggi intermedi, necessari invece per capire fino in fondo che cosa avviene sulle scene del male?

La scena del male non è soltanto, come voleva Orwell, una folle à deux.

Non è la malvagità che si somma e si moltiplica su scala collettiva per comporre, come succede ne I demoni, una sorta di rousseauviana "volontà generale" del nulla. Prima di arrivare a quel punto in cui le relazioni di potere si congelano in dominio totale, prima che la violenza onnipotente si scatoni e si scarichi sull'inerte, prima che la sofferenza diventi il dolore senza senso di chi passivamente lo subisce, sempre si danno giochi di azioni e reazioni. Zone grigie, ma ancora aperte, nelle quali una pluralità di soggetti condivide lo spazio e si spartisce il peso e il privilegio della propria piccola o grande fetta di libertà.

Certo, forse quell'immaginario feroce e perverso, che ha forgiato e riempito il contenuto della "iper-moralizzazione", non ha funzionato soltanto per coloro che lo hanno ideato. Il contesto iper-morale, di una netta opposizione tra il bene e il male, è servito anche, e forse soprattutto, a tranquillizzare coloro che hanno seguito la strada del disinteresse. Coloro che non avevano una particolare urgenza di esprimere il loro odio, ma che si acquietavano attraverso una giustificazione normativa per non intervenire. Che legittimavano il loro non-giudizio.

Probabilmente, allora, è questa normatività del non-giudizio, questa morale che ci ha così spesso insegnato che giudicare è l'ombra di quel primo peccato commesso dai nostri progenitori, il peccato della disobbedienza, a dover essere interrogata come vettore del male politico, come sua efficace cinghia di trasmissione. Come si diventa soggetti obbedienti, come invece è possibile un altro modo di soggettivazione?

Come pensare le condizioni di possibilità del male, o di resistenza al male?

Un male che non si riduce a episodi, più o meno scandalosi e duri, di crudeltà e malvagità? Il male, non mi stanco di ripeterlo, è un evento che si fa sistema.

183 Diverso è il ruolo che Jacques Derrida accorda alla pietà nei confronti della sofferenza degli animali; si veda J. Derrida, L'animale che dunque sono (2006), Jaka Book, Milano 2006.

Tuttavia non un sistema anonimo di una storia destinale, ma sistema nel senso di un intrico di soggettività, di una rete di relazioni le cui maglie si stringono a evento nefasto per la complementarità strettissima di attori e ideatori malvagi (pochi), di esecutori zelanti e convinti (pochi) e di spettatori disinteressati, non semplicemente indifferenti (tanti). Solo questa combinazione può produrre la vittima assoluta come condizione continuativa di un sistema di potere che si fa dominazione.

Parte seconda

Demoni mediocri: verso un nuovo paradigma

5. La leggenda del Grande Inquisitore riletta dal basso

1. *Il potere pastorale del Grande Inquisitore*

"Il Grande Inquisitore", il leggendario "racconto nel racconto" che occupa il libro quinto della parte seconda de I fratelli Karamazov, per certi versi complica, ma per altri semplifica la prospettiva de I demoni. Nella "fantasia letteraria" di Ivan, recitata al fratello Alèsa, non senza una certa volontà di ferirlo, il rapporto tra male e potere, stabilito nell'opera precedente, viene parzialmente rivisto. Non ci mette più di fronte a un'interazione tra i tanti e diversi modi di sconfinamento della libertà umana. In queste pagine non erompe più il disordine, non assistiamo a pratiche terroristiche messe in moto dalle tendenze anarchiche e distruttive dei protagonisti. Il nesso tra male, nichilismo e potere è ben saldo, ma viene ritratto da un'altra angolatura, che ci porterà a guardare in direzione diversa. È una configurazione specifica della relazione politica a venir indagata, quella configurazione secondo cui il male, per riuscire nel suo intento di dominazione e sopraffazione, recita la parte del bene. In questo modo, un altro e importante tassello si aggiunge al "paradigma Dostoevskij".

La scena è nota. Durante un'arroventata notte sivigliana, in cui, per decisione di un cardinale dell'Inquisizione, "sono arsi in blocco" centinaia di eretici ad maiorem Dei gloriam, Gesù Cristo fa ritorno in mezzo agli ultimi. È mosso dal desiderio di dimorare solo per un istante presso gli uomini, presso quegli umili che mai hanno smesso di aspettarlo e che immediatamente lo riconoscono. Anche il Grande Inquisitore non ha dubbi sull'identità del figlio di Dio e proprio per questo non esita a farlo arrestare. Durante la notte, al riparo dagli sguardi della folla, il Vecchio decide di fargli visita nella prigione, ma soprattutto decide di dire la verità sul potere e di dirla proprio in faccia a colui in nome del quale governa. Certo, come ne I demoni, Dostoevskij dà voce al suo sentimento anticattolico, alla sua condanna nei confronti di una potenza ormai del tutto mondana che sfrutta e

tradisce il messaggio evangelico. Dal racconto si evince anche il suo severo giudizio sulle "idee ginevrine e socialiste" dell'Occidente europeo, fatte proprie dalla gioventù russa.

Cattolicesimo e socialismo, quando si trasformano in strumenti per conquistare e mantenere il potere politico, sacrificano inevitabilmente la loro verità sull'altare di una logica inquisitoria. Diventano cioè le maschere dietro cui si nasconde il "volto demoniaco del potere", del quale Dostoevskij pronosticherebbe la storia a venire.¹ In bilico fra tragedia e lucidità, il soliloquio del Grande Inquisitore è senza dubbio l'esperimento mentale con cui lo scrittore russo ci mette di fronte a quella che, sulle prime, sembra essere l'ineluttabile e astuta malvagità di chi detiene il potere. Quasi ci proponesse una tavola del "cinismo politico" di tutti i tempi, dalla quale dedurre le costanti del rapporto biunivoco tra la falsa oblatività dell'Uno, o al massimo dei pochi, da una parte, e la passiva obbedienza dei molti, dall'altra.

Il Grande Inquisitore², simile a Faust, parrebbe dunque aver stretto un patto con il diavolo, vale a dire con le forze "anti-cristiche" del dominio mondano, la cui scelleratezza ora, nell'intimità del faccia a faccia con Gesù Cristo, è disposto a riconoscere. Come se aspettasse da tempo l'occasione, il Vecchio dà alla sua confessione un tono livido e risentito, ma al contempo liberatorio. "Tu vuoi appunto sentirlo dalle labbra mie!

Ascoltalo dunque: noi non siamo con Te, siamo con lui: ecco il nostro segreto! Già da gran tempo noi non siamo con Te, ma con lui: sono ormai otto secoli"? Da almeno ottocento anni, la Chiesa si è schierata con il potere del male, da quando "abbiam preso da lui ciò che Tu sdegnosamente rifiutasti": Roma e la spada di Cesare. E ancora da più tempo, in Tuo nome, ma contro di Te - egli prosegue

1 Moltissime sono le interpretazioni che leggono, nella leggenda del Grande Inquisitore, la profezia dei disastri del xx secolo. Si vedano, per tutti, P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica* (1983), Garzanti, Milano 1992, in particolare pp. 140-159; e G. Zagrebelsky, *Il Grande Inquisitore. Il segreto del potere*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009. In una prospettiva diversa, per cui il Grande Inquisitore sarebbe anche colui che per certi aspetti riesce a cogliere il significato della condizione degli umili, si veda il recentissimo libro di F. Cassano, *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2011, in particolare pp. 3-24.

2 F. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov* (1878-1880), Einaudi, Torino 2005, p. 343.

- ci siamo assunti il compito di emendare le tue gesta, fondando il nostro impero su miracolo, mistero e autorità? Sono infatti queste le tre forze tramite cui trasfigurare la fede in Cristo in religione ufficiale dell'Impero romano, dando vita al modello di ogni dominio politico sugli uomini.

Ecco allora comporsi il quadro classico e dostoevskiano della fenomenologia del potente, di colui che conosce la verità e la nasconde per forgiare con la menzogna gli strumenti con cui ottenere più efficacemente l'obbedienza. Siamo ancora una volta al cospetto della demoniaca libertà che sceglie consapevolmente il male, che vuole il male proprio perché è male, ergendosi così a imitazione della potenza divina. Gli uomini, confida il Grande Inquisitore, "si stupiranno di noi", di noi che deteniamo il potere, e "ci terranno in conto di dei". Non solo perché "noi diremo che obbediamo a Te, che dominiamo nel nome Tuo", ma anche perché, sembra concludere, noi prenderemo il Tuo posto.³ Insomma, il potere è menzogna, parla in nome di Dio, mentre opera per conto del "terribile e ingegnoso spirito, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere".⁴ Ma soprattutto il potere è tutt'u-no con il male, perché pretende di mettersi al posto di Dio.

L'ultima opera di Dostoevskij ci offre, dunque, uno dei più grandiosi esempi di polarizzazione del campo politico: da una parte, abbiamo un soggetto sovrano, onnipotente e colpevole, sia esso costituito da un uomo solo o da pochi eletti, e, da un'altra, come "un sol uomo", quei molti del tutto passivi e obbedienti, anche perché ingannati dalla somma autorità del potente. La scena semplifica la topologia plurale de I demoni: ne Il Grande Inquisitore solo due, appunto, sono i poli che articolano la relazione.

Tuttavia il quadro del "paradigma Dostoevskij" si complica, portando in piena luce la realtà ambivalente della forma pastorale del potere: quella tendenza oblativa e "positiva" che sembra annunciare, nei termini di una dialettica libertà-felicità, la struttura moderna del biopotere.

3 Ibid.

4 Ivi, p. 336.

Ragion per cui non convince il dualismo innocente che Alesya propone al fratello e che ha fornito per molto tempo la chiave ermeneutica del "poema" di Ivan⁵: se l'Inquisitore, la Chiesa, l'Anticristo è il male, Gesù, il vero Cristianesimo, l'amore è il bene.

Se Stavrogin e i suoi amici, perseguivano il male al fine di provare la loro abissale libertà nella scelta di negare il bene, il Grande Inquisitore ha quantomeno la capacità di confonderci circa gli obiettivi del suo operare.

Come se ci ricordasse che se davvero il potere consistesse soltanto nel negare, sfruttare e opprimere, non conseguirebbe mai quell'obbedienza che invece quasi sempre ottiene. Ci deve essere, allora, un'altra dimensione all'opera nei rapporti di potere, la quale fa accettare, forse addirittura cercare, la rinuncia all'autogoverno e alla libertà da parte dei più. E questo significa, dunque, che i potenti, oltre a sfruttare le debolezze, sanno prima capirle e captarle. In qualche modo prestano a esse ascolto e riescono a farsene carico. La grandezza visionaria del Grande Inquisitore, infatti, sta nell'aver capito che la forza dei tiranni consiste non solo nell'acconsentire fino in fondo alle tre grandi tentazioni affrontate da Cristo nel deserto, ma anche nel gestirle in maniera positiva, perché miracolo, mistero e autorità, le fondamenta del potere sugli uomini, rispondono a bisogni reali che vanno coltivati e in molti casi fatti crescere. Su questo si gioca la potenza del discorso dostoev-skiano sulla natura umana che ne fa, sì, uno dei capitoli immortali del "conservatorismo europeo" come dice Sloterdijk, ma anche, io credo, una delle poche risposte date alla domanda sul perché della "servitù volontaria". Una risposta più radicale ancora di quella data dalla "tirannia della maggioranza" di Tocqueville e dalle tante e future diagnosi sulla società di massa, eguagliata in profondità e preveggenza soltanto dalle diagnosi di Nietzsche.

L'umanità è indubitabilmente contraddistinta dalla libertà, da quel dono avvelenato che Cristo ha portato con sé sulla terra per cui gli uomini sono posti davanti alla tormentosa scelta tra il bene e il male.

⁵ Tra le interpretazioni più note in questa chiave, P. Evdokimov, Dostoïevsky et le problème du mal, Éditions du Livre Français, Lyon 1942, per il quale la teodicea, come strategia discorsiva, del Grande Inquisitore, è in realtà una satanodicea.

"Tu hai voluto il libero amore dell'uomo, hai voluto che liberamente Ti seguisse [...]. Al posto della solida vecchia legge, con libero cuore l'uomo doveva d'ora innanzi decidere lui stesso che cosa fosse bene e male",⁶ incalza angosciato il Cardinale di fronte al figlio di Dio che continua a tacere. Me se l'uomo è libero, è anche debole, vile, bugiardo, vizioso, incoerente e soprattutto "costituzionalmente un ribelle". Uno schiavo, con l'indole del ribelle. Oppure un ribelle che cerca la schiavitù. È questo il pensiero che ossessivamente ritorna nelle pagine di Dostoevskij e che qui diviene il perno attorno a cui ruota la drammatica lucidità del Grande Inquisitore.

Solo pochissimi, continua il Vecchio, hanno avuto e avranno il coraggio di questa terribile libertà e dell'infelicità.

"Centomila martiri", in tutto, che hanno preso e prenderanno su di sé la maledizione della conoscenza del bene e del male e della scelta tra i due. E tutti gli altri che cosa se ne fanno del loro essere liberi dato che "nulla mai fu per l'uomo e per la società umana più insopportabile della libertà!".

Inizia così la requisitoria contro il Salvatore che, in realtà, è colui che ha destinato gli uomini all'infelicità. E qui si rivela tutta l'ambivalenza della figura dell'Inquisitore e il non facile compito di giudicarla. Non possiamo infatti accontentarci della valutazione dell'angelico Alèsa: il Grande Inquisitore, in quanto principio mimetico del bene, ma di segno contrario, è l'unico agente responsabile del male. Egli, è vero, vuole dominare gli uomini, a questo fine cattura e interpreta le loro debolezze e le loro paure.

Tuttavia, in un certo senso, è egli stesso catturato. Vi è qualcosa di convincente nel suo patetico richiamo all'autosacrificio e nell'accusa a Gesù Cristo non solo di essere arrivato "a mani vuote", ma anche di non aver avuto vera pietà per gli esseri umani. Perché il Cardinale crede davvero che l'umanità debba essere salvata dalla sua stessa libertà, una libertà che schiaccia e tormenta. L'Inquisitore stesso è passato attraverso l'esperienza di Cristo: "Sappi," gli dice, "che anch'io sono stato nel deserto, anch'io mi sono nutrito di locuste e di radici, anch'io ho benedetto la libertà con la quale Tu avevi benedetto gli uomini e

6 F. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*, cit., p. 340.

anch'io mi ero preparato a entrare nel numero degli eletti Tuoi".⁷ Tuttavia ha "aperto gli occhi", ha voltato le spalle alla follia di Gesù e soprattutto ha rinunciato a schierarsi con gli orgogliosi per stare, egli sì davvero, dalla parte degli umili, dei deboli, per unirsi a coloro che sul serio amano l'umanità. Per unirsi cioè ai pastori del Cattolicesimo romano. Il gregge, infatti, è stato salvato dall'opera della Chiesa - argomenta l'Inquisitore - la quale, in apparente continuità con il lascito di Cristo, ha, come si è detto, emendato il Vangelo a tal punto da sacrificare il dono della libertà per la felicità. O meglio, per un'innocente e infantile contentezza, sgravata soprattutto dal peso della scelta. Perché - così credo si possa interpretare la sua confessione a Gesù - sono le pecore a voler barattare il loro libero arbitrio, la loro coscienza, per una piccola, ma garantita felicità terrena.

Una grande forza è allora a disposizione degli uomini di potere: la possibilità di rispondere, manipolandolo, a un flusso infinito di richieste e di desideri che provengono dal basso. E che si riassume, agli occhi del Cardinale, nel bisogno umano di placare, con il pane, le angosce dell'anima, nella necessità di servire e obbedire, per liberarsi della tormentosa libertà di scelta. Tutti costoro, "milioni di fanciulli felici", crederanno di vivere nella libertà: "Codesta gente è persuasa, più che non sia stata mai, d'esser libera in pieno, mentre pure con le proprie mani essi han recato a noi la libertà e l'hanno umilmente deposta ai nostri piedi".⁸

Dostoevskij pertanto sa, e soprattutto ci rivela, che è su questa tendenza, la più radicata e fondamentale, per così dire, che il potere fa presa: la tendenza infinitamente abusabile e manipolabile all'esonero, allo sgravio, che porta gli umani ad abdicare alla fatica del giudicare sempre e di nuovo, a favore della sicurezza, del pane, in una parola della garanzia della vita.

Se nel deserto Gesù avesse ascoltato lo spirito del nulla, se avesse accettato, come quello gli suggeriva, di trasformare le pietre in pani, l'umanità sarebbe corsa "come un branco di pecore, dignitoso e obbediente".

⁷ Ivi, p. 346.

⁸ Ivi, p. 336.

Perché, sentenza con coerenza l'Inquisitore, "dagli il pane e l'uomo s'inginocchia, giacché non c'è nulla di più incontestabile del pane".

Se il figlio di Dio fosse stato così umile da garantire i pani, avrebbe dato una risposta all'universale e perpetua angoscia dell'uomo, all'inquietudine che lo dilania: saziarsi di beni materiali, ma al contempo trovare qualcuno al cui cospetto potersi inginocchiare. È il desiderio di autorità, quel desiderio dell'Uno di cui parlava La Boétie, quel desiderio che l'autorità appaia a tutti e a ciascuno come "indiscutibile", consentendo una generale genuflessione. "La preoccupazione di queste misere creature - infatti - non consiste solo nel cercar qualcosa alla quale io o un altro qualunque possiamo genufletterci, ma nel cercare una cosa tale, che anche tutti gli altri credano in essa e vi si genuflettano, e anzi, più precisamente tutti quanti insieme."⁹ Apprezzeranno allora una volta per tutte la bontà della sottomissione permanente, perché noi - continua l'Inquisitore - "gli daremo una quieta umile felicità, una felicità di esseri deboli", dimostreremo loro che sono poveri bambini "ma che in compenso la felicità bambinesca è la più soave di tutte". Anche i piccoli peccati saranno permessi, anzi diventeranno efficaci strumenti di controllo e di conformismo.

Spinoza ricordava che chi detiene il potere ha costantemente bisogno di raccontare a se stesso e agli altri che le persone sono affette da passioni tristi e che alimentare tali passioni rende sempre più passivi e assoggettabili gli uomini.¹⁰ Ora, a quel Vecchio la natura degli uomini è chiara: sono pronti a inchinarsi e a obbedire, soprattutto se a farlo sono tutti insieme, in massa, non appena viene loro offerta la chance di riempire il vuoto e allontanare il senso d'indeterminatezza. L'insieme delle richieste umane - pane, miracolo, mistero e autorità - nutre il male del potere, in una circolarità che a Dostoevskij-Inquisitore sembra impossibile spezzare. È questo, dunque, il grande segreto che spiega l'obbedienza al potere? È forse l'astuta oblatività dei potenti nel promettere la felicità terrena, che si incrocia con il desiderio dei tanti di assolutizzare il valore e la durata della vita?

⁹ Ivi, p. 339.

¹⁰ Su ciò, in particolare, e sull'uso politico delle "passioni tristi", in generale, si vedano le intramontabili pagine di R. Bodei, *Geometría delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 82 sgg.

È l'incastro tra il bisogno delle pecore di essere salvate e il sacrificio interessato dei pastori che promettono salvezza, a legittimare senza sosta nella storia il ripetersi del male politico?

Sicuramente la realtà è un po' più complicata. Soprattutto per noi, oggi, che non crediamo così facilmente nell'evidenza di una natura umana. Per noi, oggi, che non riusciamo a individuare, con la stessa nettezza di Dostoevskij, i luoghi e le figure in cui il potere davvero risiede. Tuttavia se ce un elemento di verità nelle parole del Grande Inquisitore, esso si rende più che mai manifesto nelle nostre società democratiche. Da qui allora si dovrà ricominciare, cercando di indagare il funzionamento di un rapporto politico partendo non solo dalla struttura malvagia dei soggetti che detengono il monopolio della violenza, ma anche e soprattutto dal supporto che proviene loro "dal basso". Da quel basso che, se anche per noi non è composto, a differenza di come pensava il Vecchio, da una natura umana a tutti comune, rappresenta la zona impensata dai sostenitori del "paradigma Dostoevskij". Paradossalmente, è proprio lo scrittore russo a indicarci, tra i primi, la strada per ricercare una diversa genealogia dell'endiadi male e potere e quindi per uscire dalla costellazione concettuale a cui le sue opere hanno dato struttura.

2. Il crimine dell'obbedienza: il contributo delle scienze storiche e sociali

Per comprendere come il potere possa trasformarsi in un sistema del male, dobbiamo dunque mutare prospettiva. Non ci basta spiegarlo con il nichilismo, con la pulsione di morte, con la volontà di potenza. Non è sufficiente insomma interrogare la distruttività dei tanti portatori del nulla. Questo, ovviamente - l'ho ripetuto più volte - non per arrivare a scoprire che i carnefici non esistono, o sono innocenti, e che le vittime sono colpevoli. Ma per scompaginare quelle dicotomie logiche e trasformarle in un campo di forze e di tensioni in cui le antinomie perdono la loro identità sostanziale. Per interrogare cioè, come ha intravisto Dostoevskij stesso, quel desiderio di norma e di

subordinazione di cui la filosofia, a parte pochi esempi,¹¹ non ha voluto o non ha saputo farsi carico, preferendo continuare a pensare il male politico secondo lo schema grandioso dell'onnipotenza della trasgressione.

Le scienze storiche e alcune correnti della psicologia sociale hanno colto per prime la necessità di fuoriuscire da un'interpretazione del male bloccata entro tale visione dualistica, quale rapporto, potremmo dire, tra un soggetto e un oggetto assoluti. Incalzate più direttamente dai fatti storici di quanto forse non lo sia stata la filosofia, esse hanno fornito una prima cornice teorica per comprendere la novità rappresentata da ciò che non a caso ci suona come un ossimoro: i crimini d'obbedienza. È da tempo, infatti, che la storiografia ha messo in questione il ruolo dell'intenzionalità malvagia dei perpetratori nelle tragedie della storia. Allo stesso modo in cui la sociologia e la psicologia sociale sono andate oltre le teorie della "personalità criminale" o della "psicopatologia collettiva". In un certo senso, agli occhi occidentali, il processo di Norimberga può essere apparso come il luogo in cui, per la prima volta nella storia, non è stata punita la trasgressione, ma l'obbedienza. Ed è stata la prima grande occasione per aprire la discussione intorno alla collaborazione e alle responsabilità di figure e ruoli intermedi.

È stato il grande lavoro pionieristico di Raul Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*,¹² pubblicato per la prima volta nel 1961, a dirigere l'indagine verso una terza figura. L'attenzione viene rivolta in quelle pagine a un soggetto collettivo che si compone di differenti figure, dal ruolo più o meno attivo: dagli esecutori materiali delle carneficine ai testimoni passivi che si limitarono a girare la testa da un'altra parte.

11 Tra i pochi a porsi già dagli anni settanta questo problema è da ricordare Claude Lefort. In particolare, si veda il dibattito che egli rilancia con l'edizione di E. La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris 1976: testo stabilito da P. Léonard, seguito da *La Boétie et la question du politique*, testi di F. de Lammenais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer, S. Weil. La prospettiva contemporanea è sviluppata nei saggi di M. Abensour, M. Gauchet, P. Clastres e C. Lefort, raccolti nella stessa edizione.

12 R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa* (1961), Einaudi, Torino 1999. Per una recente e interessante panoramica sui dibattiti relativi alle prospettive storiografiche da cui si guarda alla Shoah, si veda E. Donaggio, D. Guzzi, *A giusta distanza. Immaginare e ricordare la Shoah, l'ancora del mediterraneo*, Napoli-Roma 2010.

Un insieme, insomma, costituito da cosiddetti "uomini comuni", i quali evitarono, sì, le occasioni di diventare vittime, ma non ebbero tuttavia l'intraprendenza e il ruolo degli ideatori del male. Non più la volontà demoniaca di urielite criminale, ma la funzione della burocrazia e dell'amministrazione rivestono il ruolo centrale nella realizzazione dello sterminio. Il meccanismo burocratico, che implica una distanza fisica tra chi decide l'esecuzione e chi la subisce, rende anonimo, seriale il rapporto tra vittima e carnefice, disattivando così la consapevolezza dell'assassinio.

Allo stesso modo la dinamica della guerra e gli stereotipi razzisti - lo abbiamo visto nel capitolo precedente - inducono un distacco psicologico che spegne la compassione. Non abbiamo a che fare solo con uomini trascinati da odio e ferocia, ma assai più spesso con "desk killers", grigi impiegati che, facilitati dalla natura burocratica del loro ruolo, avevano spesso compiti limitati in quel processo generale di sterminio che non li portava a entrare in contatto con le vittime. L'inquietante realtà delle esecuzioni di massa, o degli stermini nei campi, poteva venir aggirata anche grazie alla parcellizzazione e alla spersonalizzazione del lavoro del burocrate e dell'esperto.

La tesi di Hilberg è ovviamente più articolata, ma il punto qui è che la conclusione della sua monumentale opera d'archivio suonò, in quei tempi di "interpretazione demonologica" del nazismo, abbastanza sconcertante: la maggior parte degli esecutori erano persone normali, che erano passate attraverso una formazione morale normale, un'educazione culturale normale, ed eseguivano lo sterminio con la stessa razionalità amministrativa di qualsiasi altro moderno lavoro burocratico.

Tali considerazioni, come vedremo, troveranno più di una continuazione, non solo in altri studi storici, ma anche nelle scienze sociali e psicologiche.

Allora, da più parti, si inizia infatti a interrogare la psicologia sociale affinché tenti di dare risposte alle inedite domande messe sul tappeto dalle nuove ricerche storiche. Come è stato possibile? Che cosa passa nella mente umana, quando si arriva a massacrare su scala industriale donne, uomini, bambini inermi? Negli anni settanta, i risultati di due esperimenti socio-psicologici diventano delle acquisizioni imprescindibili per reimpostare il modo di pensare la

personalità di coloro che commettono tali crimini. Adorno, e altri francofortesi con lui, avevano elaborato il concetto di "personalità autoritaria",¹³ per cui "individui potenzialmente fascisti" presentavano alcuni caratteri costanti: adesione rigida alle convenzioni; sottomissione a figure ritenute incarnare l'autorità; aggressività e cinismo; riluttanza verso l'introspezione e la riflessione; ossessione per il potere e la durezza. Tali fattori portavano gli studiosi di Francoforte a concludere che esisteva un tipo antidemocratico e autoritario, al quale i movimenti fascisti avevano consentito di manifestare la propria violenza contro gruppi ideologicamente stigmatizzati. Le condotte più efferate, insomma, trovavano una spiegazione nell'esistenza di una personalità autoritaria, incline all'obbedienza con i forti e alla brutalità senza scrupoli verso i deboli. Per Adorno e gli altri ricercatori francofortesi il cerchio delle spiegazioni era facilmente chiudibile: il nazismo era stato crudele perché i nazisti erano crudeli e i nazisti erano stati crudeli perché le persone crudeli diventavano naziste. Questa barriera in fin dei conti ancora rassicurante tra diverse tipologie umane, tra la possibilità di separare una propensione al male e una propensione a una condotta normale, venne fragorosamente abbattuta dalle sperimentazioni di Philip Zimbardo e Stanley Milgram, che nel giro di qualche anno diventeranno veri e propri "classici" - si parlerà di "Milgram Paradigm" - non solo per la psicologia sociale, ma per quell'intera famiglia di studi che lambisce la zona di riflessione sulla "banalità del male".

Il 14 agosto del 1971, durante i giorni caldi della protesta universitaria contro la guerra nel Vietnam, inizia l'esperimento nella prigione di Stanford che renderà famoso in tutto il mondo il nome del suo ideatore: Philip Zimbardo.¹⁴

13 Cfr. T.W. Adorno, *La personalità autoritaria* (1950), Edizioni di Comunità, Milano 1997.

14 Oltre a Philip G. Zimbardo, nel gruppo di ricerca c'erano Craig Haney, Curtis Banks e David Jaffe; cfr. P.G. Zimbardo, C. Haney, C. Banks, *Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison*, "International Journal of Criminology and Penology", I, 1973, pp. 69-97; P.G. Zimbardo, *Quiet Rage. The Stanford Prison Study Video*, Stanford University Press, Stanford 1989; C. Haney, P.G. Zimbardo, *The Past and the Future of U.S. Prison Policy. Twenty-five Years after the Stanford Prison Experiment*, "American Psychologist", lui, 1998, pp. 709-727; P.G. Zimbardo, C. Maslach, C. Haney, *Reflections on the Stanford Prison Experiment: Genesis, Transformations, Consequences*, in T. Blass (a cura di), *Obedience to Authority. Current Perspectives on the Milgram Paradigm*, Lea, London 2000, fino all'ultimo e popolarissimo P.G. Zimbardo, *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, Random House, New York 2007 (tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2008). Per un'intelligente contestualizzazione dell'esperimento si veda, per tutti, A. Zamperini, *Prigioni della mente. Relazioni di oppressione e resistenza*, Einaudi, Torino 2004, pp. 22-47.

I soggetti per l'esperimento sono ventiquattro studenti, scelti tra i tanti volontari offertisi.

Sottoposti a una serie di test psicologici, vengono dichiarati idonei, vale a dire "personalità del tutto normali", psicologicamente normodotati e socialmente ben integrati. Vengono divisi e assegnati in maniera casuale al ruolo di guardie e prigionieri e rinchiusi in una finta prigione nel seminterrato del dipartimento di Psicologia di Stanford. Le guardie, che si alternavano su tre turni giornalieri, avevano il compito di controllare il più possibile la vita dei reclusi. Per quanto fosse vietata la violenza fisica, in meno di una settimana - le settimane programmate erano due - il tasso di brutalità, umiliazione e sopraffazione crebbe a tal punto da impedire la prosecuzione dell'esperimento.¹⁵ Delle undici guardie, circa un terzo si mostrò progressivamente crudele, ideando sempre nuove forme di tormento, e assolutamente gratificato dalla nuova inaspettata posizione di potere che permetteva di utilizzare arbitrariamente la ferocia. Un numero abbastanza folto di guardie si rivelò duro, ma non arbitrario. Si attennero alle regole e non maltrattò mai di propria iniziativa i prigionieri. Tuttavia soltanto due individui si comportarono come "guardie buone", facendo di tutto per evitare di maltrattare i prigionieri, anche quando le regole lo avrebbero richiesto. L'osservazione che in quell'occasione inquietò Zimbardo e gli altri ricercatori, e lo portò a sospendere l'esperimento, fu la facilità con cui la loro ipotesi di partenza venne confermata. Vale a dire la velocità con cui, nella condizione carceraria o comunque in un universo totalizzante, si producevano atteggiamenti "aberranti e antisociali" in modo tale che il comportamento sadico poteva essere indotto in individui che non avevano in origine alcuna propensione al sadismo. Zimbardo, preso in un mare di polemiche e sensi di colpa, arriverà solo trentanni dopo a dare un resoconto dettagliato delle conclusioni dedotte dall'esperimento. E vedremo più avanti in che modo e in quale occasione.

Intanto ricordiamo che nel 1974 vengono pubblicati i primi

¹⁵ Sulle varie fasi e le diverse strategie di addestramento delle guardie e sulla degradazione dei prigionieri, si veda A. Zamperini, *Prigioni della mente*, cit., pp. 22-30.

risultati dell'altra grande esperienza in laboratorio ideata per indagare "la cieca obbedienza all'autorità".¹⁶

Ebreo, figlio di quella generazione per cui la Shoah è un'ossessione quotidiana, Milgram vuole capire il coinvolgimento di tanti tedeschi comuni nello sterminio. Anche in questo caso vengono reclutati volontari, assolutamente normali e inconsapevoli della finalità dell'esperimento. La scena allestita sarà indimenticabile: le persone siedono davanti a finti apparecchi e vengono istruite da "finti istruttori", insigniti di una "finta autorità scientifica", a infliggere una serie di false scariche elettriche su una finta vittima, il cui ruolo venne impersonato da un attore. Tale vittima rispondeva alla scarica elettrica con una serie di "feed-back vocali" sapientemente graduati: lamenti e gemiti a intensità crescente, grida di dolore e richieste d'aiuto sino al fatidico silenzio. I due terzi dei soggetti furono talmente obbedienti all'autorità scientifica, che caldeggiava la prosecuzione dell'esperimento, da arrivare a infliggere la scarica massima.

Certo vi furono differenze: il grado di obbedienza era massimo quando la vittima era nascosta dietro uno schermo e il soggetto poteva solo udire la sua reazione. Se invece la vittima si rendeva anche visibile, l'obbedienza scendeva al 40 per cento, se il soggetto doveva poi toccare la vittima l'obbedienza scendeva fino al 30 per cento. E quando l'ordine proveniva da una figura senza autorità, l'obbedienza era pari a zero. Se il soggetto non doveva infliggere personalmente le scariche l'obbedienza era pressoché totale. Se invece veniva inserito in un altro gruppo di finti volontari che, d'accordo con Milgram, si rifiutavano di somministrare la scossa, la maggioranza abbandonava l'esperimento e si univa a loro. Se, altra variabile, i soggetti non venivano controllati, sceglievano quasi tutti la scarica più bassa.

Le motivazioni che Milgram addusse per spiegare a se stesso e alla comunità scientifica un così alto grado di obbedienza furono argomentate in maniera articolata, ma possiamo riassumerle nella tesi secondo cui la deferenza all'autorità è il risultato di un apprendimento sociale; più in particolare una tendenza del comportamento ad aderire alle direttive di coloro che si trovano in una posizione gerarchica più elevata, sino a compiere azioni che in altre circostanze "non

¹⁶ S. Milgram, *Obbedienza all'autorità: uno sguardo sperimentale* (1974), Einaudi, Torino 2003; con un saggio di A. Zamperini.

autorizzate" risulterebbero ripugnanti.

Coloro che entrano in una comunità gerarchica, si sentono fortemente obbligati e adottano il punto di vista della gerarchia e la sua valutazione della situazione.¹⁷ Lealtà, dovere, disciplina diventano i valori fondamentali che vanno al di là di ogni preoccupazione per la vittima. Individui normali, una volta invischiati in una tale situazione, si trovano di fronte a una serie di meccanismi e di vincoli che consolidano il loro senso di non responsabilità nei confronti del contenuto delle azioni e che fanno sì che la loro unica preoccupazione diventi la modalità dell'esecuzione. Tant'è che ciò che in quel momento appare inopportuno, e addirittura immorale, è il rifiuto a prestare il proprio servizio. L'ansia per la potenziale punizione della disobbedienza agisce poi come ulteriore deterrente. La conclusione di Milgram, che confrontò esplicitamente i diversi comportamenti emersi nel suo esperimento con i comportamenti degli individui sotto il regime nazista, fu lapidaria: "Gli uomini sono indotti a uccidere senza troppe difficoltà".¹⁸ Pertanto la domanda corretta non era più se qualcosa di simile sarebbe potuto accadere di nuovo, ma quando noi stessi avremmo potuto iniziare a farlo accadere.

Non stupisce che le sue conclusioni abbiano suscitato polemiche violente, così come del resto quelle che Zimbardo aveva tratto dal suo esperimento.¹⁹ Per gli psicologi sociali che abbracciano l'"ipotesi disposizionale", Milgram diventa un vero "caso" di immoralità scientifica: i suoi metodi sono ritenuti scorretti, i suoi risultati screditati e le sue conclusioni condannate. Tuttavia sono moltissime le ricerche che proseguono la pista aperta da Zimbardo e Milgram. Un impatto enorme, per un possibile paradigma della "normalità del male", avranno soprattutto due autori, Christopher Browning e Zygmunt Bauman: uno storico e un sociologo.

17 Nel caso dell'esperimento di Milgram i soggetti, confortati dalle sollecitazioni dei finti istruttori ricercatori, ritenevano di dare il loro contributo a un importante esperimento scientifico.

18 S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, cit., p. 177.

19 Sulle polemiche suscitate si veda P.G. Zimbardo, *The Lucifer Effect*, cit., pp. 267 sgg.

Il comportamento delle guardie di Stanford risulta infatti straordinariamente analogo a quello del Battaglione 101, la cui vicenda è diventata famosa grazie al libro di Browning, *Ordinary men*.²⁰ La storia è ormai notissima: nel luglio del '42 gli uomini del Battaglione 101, battaglione di riserva della Polizia tedesca, arrivano in Polonia nel villaggio di Jòzefów. Sono individui normali, comuni, nel senso che sono riservisti di una certa età, commercianti, impiegati, artigiani, operai: tutti comunque reclutati in modo sommario e non per loro particolari virtù guerriere. In un solo giorno, sterminano 1500 persone, e in poco più di un anno il numero delle vittime cresce fino a 45.000. Inoltre si adoperano per la deportazione a Treblinka di ben 45.000 ebrei. L'autore, attraverso un'accurata lettura delle fonti e delle testimonianze, è attento a non dare un'immagine monolitica della composizione del battaglione. Vi erano i "carnefici incalliti" - nel tempo sempre più numerosi - che addirittura cercavano occasioni per uccidere e ne andavano orgogliosi.

Questi costituivano comunque una percentuale bassa del battaglione, così come bassa fu la percentuale di coloro che si rifiutarono di uccidere, per lo più adducendo motivi di debolezza personale, senza mettere in questione il principio dello sterminio. E come negli esperimenti di Zimbardo e di Milgram, il gruppo più numeroso risultò costituito da coloro che fecero tutto ciò che venne loro ordinato di fare. La maggioranza, insomma, non si oppose all'autorità e non si espose nemmeno al rischio di venir giudicata debole, ma non festeggiò nemmeno le imprese né si mostrò desiderosa di zelo. In un crescendo di anestetizzazione e abbrutimento, la sola pietà che sembravano provare era nei confronti di se stessi, costretti a compiere un così pesante lavoro, e non nei confronti delle proprie "vittime disumanizzate", conclude Browning.

Il senso di colpa per azioni immorali veniva così tacitato dalla convinzione di compiere qualcosa di sancito dalla legittima autorità. Il quadro che ne emergeva non era quello di una popolazione di "posseduti", di demoni catturati dal malefico potere seduttivo del

²⁰ C.R. Browning, *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia* (1992), Einaudi, Torino 1995.

Grande Ideatore del Male, né quello di individui percorsi da un'irrefrenabile corrente d'odio.

Per molti storici, la maggior parte della popolazione fu trascinata dentro i meccanismi della macchina sterministica per inerzia e indifferenza. In questo senso criminalità e normalità sono coincise perfettamente. È questa l'opinione non solo degli studiosi cosiddetti "funzionalisti", ma anche di alcuni "intenzionalisti moderati" come Saul Friedländer.²¹ È ormai una convinzione storiografica condivisa che si possa parlare, per il popolo tedesco, di "complicità passiva" o "oggettiva". Insomma, la stragrande maggioranza dei "tedeschi comuni", nei primi tempi, disapprovava i mezzi estremi del partito e ne avrebbe volentieri fatto a meno. Nulla poteva insomma lasciar prevedere, viste anche le reazioni negative alla Notte dei cristalli, che gli "spettatori" indignati del '38 si sarebbero trasformati, tra il '41 e il '42, negli esecutori del genocidio, da una parte, o nei testimoni conniventi, dall'altra. Entrambi comunque consenzienti nei confronti dell'annientamento.

Tesi queste che non solo non fanno più scalpore, e sono ormai entrate nel canone storiografico più accreditato, ma addirittura vengono attaccate perché "convenzionali" e ortodosse. L'accusa lanciata dal discusso libro di Daniel Goldhagen nei loro confronti suona, forse intenzionalmente, "retro": gli studi storici sul nazismo - così egli sostiene - sembrano aver dimenticato la questione del male.²² Come è noto, secondo Goldhagen il nazismo non fece altro che fornire la licenza d'uccidere alla popolazione tedesca, desiderosa di esprimere il proprio odio antisemita.²³ La polemica investe tutti i sostenitori della "normalità dei cittadini tedeschi", i "tedeschi comuni", appunto, e in particolare l'opera di Browning. Egli insiste nel voler ricordare agli "storici normalizzanti" che il male dell'antisemitismo eliminazionista esiste, ed è in realtà un tumore che viene covato a lungo dalla popolazione tedesca e che non poteva, a quel punto, non sfociare nello sterminio.

21 S. Friedländer, *La Germania nazista e gli ebrei*, 2 voll, Garzanti, Milano 2009. Comprende: *La Germania nazista e gli ebrei. Gli anni della persecuzione* (1997) e *La Germania nazista e gli ebrei. Gli anni dello sterminio* (2007).

22 D. Goldhagen, *I volontari carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto* (1996), Mondadori, Milano 1998, pp. 3-26.

23 Ivi.

Una voce, quella di Goldhagen, che per certi aspetti rimane isolata ed è messa in sordina dagli ultimi lavori storici sui genocidi.

Aggiornando la costellazione concettuale alle pulizie etniche del xxi secolo, il lavoro ponderoso di Michael Mann,²⁴ uno studio minuzioso sui genocidi del Novecento, individua nove indicatori, o meglio nove "motivazioni", che portano gli attori a diventare perpetratori di atrocità genocidarie. Può essere opportuno ricordarli velocemente. Secondo Mann si sono avuti: 1. assassini ideologici, che trovano la giustificazione delle loro azioni in finalità trascendenti; 2. assassini fanatici, che, pur non intraprendenti ideologicamente come i primi, li sostengono con il proprio fervore e la propria devozione; 3. assassini violenti, trascinati nello sterminio per voluttà, desiderio di uccidere; 4. assassini spaventati, che credono davvero di essere minacciati da un nemico pericoloso; 5. assassini carrieristi che colgono nell'eccezionalità di una politica sterministica la possibilità di far carriera; 6. assassini disciplinati, che rimangono ingabbiati dalla fiducia nella legittimità dell'autorità; 7. assassini materialistici, che traggono vantaggi economici dall'uccisione; 8. assassini camerateschi che vogliono essere assolutamente conformi alla comunità dei pari; e infine 9. assassini burocratici, coloro che rimangono ingabbiati nella macchina moderna della burocrazia. Per compilare la lista di questo composito insieme dei potenziali carnefici, e collocarli in uno schema rigidamente sistematico, gli elementi messi in luce da Zimbardo, Milgram e Browning vengono tutti chiamati a raccolta. Michael Mann giunge così alla conclusione che le persone comuni, in epoca moderna, possono uccidere con quella facilità che trae origine dalla macchina sterminatrice, burocratizzata e impersonale, inaugurata dalla Prima guerra mondiale. La tesi suona tanto elementare quanto agghiacciante: anche coloro che nel corso del Novecento ebbero un'esistenza ordinaria, se si fossero trovati in contesti genocidari, sarebbero stati indotti a comportamenti molto vicini a quelli degli assassini delle pulizie etniche. Insomma siamo tutti, chi più chi meno, potenzialmente carnefici.

24 M. Mann, *Il lato oscuro della democrazia: alle radici della violenza etnica*, (2005), egea, Milano 2005. Se il genocidio è un fenomeno moderno, esso ha a che fare con la democrazia, poiché solo la democrazia moderna offre l'opportunità che *ethnos* e *demos* possano sovrapporsi; solo la democrazia moderna offre una scena pubblica in cui la maggioranza di un *demos* possa identificarsi con l'*ethnos*.

Al di là di alcune semplificazioni eccessive, il lavoro storico sulle fonti, le indagini sociologiche di sistematizzazione dei dati empirici e gli esperimenti della cosiddetta "psicologia del male",²⁵ che ha preso l'avvio dai lavori di Zimbardo e Milgram, hanno contribuito enormemente a spostare l'attenzione dal rapporto a due, persecutore-vittima, alla relazione triangolare: colpevole, vittima e testimone.²⁶ Non solo il testimone sopravvissuto è al centro dell'attenzione, ma anche il testimone-spettatore, che senza dare il proprio sostegno attivo al regime, ha comunque passivamente spianato la via alle atrocità. In particolare, viene analizzato nei suoi differenti aspetti il cosiddetto sostegno passivo (o la collaborazione interna).

Tutte queste acquisizioni ritornano, con una curvatura anche filosofica, nelle interpretazioni di Zygmunt Bauman.²⁷ L'inquietante verità sulla banalità del male è racchiusa, a suo giudizio, nel circolo vizioso che si instaura tra razionalità e obbedienza. Molto più duri dello scritto della Arendt, i suoi libri *Modernità e Olocausto*, e *Le sfide dell'etica*, costituiscono una ricognizione impietosa, e a volte liquidatoria, che procede a smontare pezzo dopo pezzo ogni luogo comune che associa il male alla potenza dell'irrazionale, del patologico, dell'eccezionale e della trasgressione. Anche per lui l'Olocausto ha invalidato tutte le tradizionali immagini del male e quindi costringe a rovesciare le spiegazioni abituali.

L'orrore non è scaturito dall'infrazione dell'ordine, ma da una sua impeccabile esecuzione; non è stato messo in atto da una folla tumultuosa e incontrollata, ma da uomini obbedienti e disciplinati, che seguivano le norme e rispettavano le istruzioni ricevute e che, nel momento in cui si toglievano l'uniforme, mostravano una completa assenza di malvagità.

²⁵ La denominazione è stata resa canonica da P.G. Zimbardo, *The Lucifer Effect*, cit. Sullo statuto e sui contenuti di questa nuova disciplina si veda la sintesi di P. Bocchiari, *Psicologia del male*, Laterza, Bari-Roma 2009, in cui vengono discussi gli esperimenti di Milgram e di Zimbardo e si dà conto dettagliatamente dei dibattiti e degli studi che da questi esperimenti sfociarono per dare vita alla "psicologia del male".

²⁶ Si veda E. Donaggio, D. Guzzi, *A giusta distanza*, cit., in particolare il capitolo *Ricordare. Passaggio di testimone*, pp. 111-155.

²⁷ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto* (1989), il Mulino, Bologna 1992; Id., *Le sfide dell'etica* (1993), Feltrinelli, Milano 1996.

Nessuna illusione: i malvagi erano pochi. I più, se avessero dovuto scegliere non si sarebbero messi a lastricare la via dello sterminio. Bauman è univoco, forse fin troppo: l'Olocausto non rappresenta alcuna patologia della razionalità elaborata dall'Occidente; non è una degenerazione della società moderna. È stata questa stessa razionalità, cristallizzatasi nel principio di prestazione e istituzionalizzatasi in una burocrazia concentrata sull'efficacia di un'azione scevra da ogni interferenza valutativa, il potente vettore di neutralizzazione della responsabilità personale. Fu pertanto facile ai tanti "specialisti" interpretare come mero compito tecnico ciò che stavano facendo, senza interrogarsi sulle conseguenze.

Appoggiandosi alla documentazione storica di Hans Mommsen, di Jan Kershaw, di Martin Broszat, e soprattutto di Raul Hilberg, Bauman sintetizza le strategie successive con cui il nazismo eliminò le più elementari inibizioni all'omicidio. Il potente ostacolo rappresentato dalla pietà istintiva venne rimosso grazie alla "razionale" produzione della distanza sociale nonché alla costruzione dell'ebreo in una "figura dell'estraneità". L'odio antisemita non fu dunque il risveglio di quegli istinti irrazionali mai veramente sopiti nel popolo tedesco. Per quanto esistente, l'antisemitismo avrebbe continuato a fermarsi davanti alle relazioni "faccia-a-faccia". Senza il contributo della tecnologia e della scienza, della burocrazia e della capacità logistica, la grandiosa visione di un'Europa judenrein si sarebbe esaurita in una serie di piccoli o grandi pogrom messi in atto da psicopatici, sadici, fanatici o da altri adepti di progetti satanici. Ma se il male è dilagato oltre ogni misura è perché ha potuto mobilitare ben altre forze: quelle del più vasto regno della normalità. In breve, la banalità del male si è costruita sulla produzione della distanza sociale, sulla contraffazione del dovere morale in lealtà all'autorità, sulla trasformazione della responsabilità in competenza; grazie a tutti quei meccanismi prodotti dalla, e a loro volta produttori della, razionalità moderna.

Della nuova zona grigia presa di mira dagli storici e dagli scienziati sociali fa parte una popolazione variegata: testimoni di supporto, astanti desensibilizzati, attori con gradi diversi di responsabilità, per i quali la retorica del testimone sempre ugualmente colpevole è errata, oltre che superficiale. Tuttavia il loro ruolo scompagina per così dire la geometria tranquillizzante degli attori delle

scene del male. E apre la difficile questione del colpevole involontario. Dagli studi più circostanziati e documentati, come le monumentali ricerche di Hilberg, ai saggi più provocatori e polemici, il dato storico che è ora sotto il fuoco delle analisi è la funzione di supporto che l'obbedienza, il conformismo, l'allineamento, l'omertà o il diniego di persone normali, fuori dalle posizioni estreme di vittime o carnefici, hanno giocato nel cristallizzare attorno alle scene di un genocidio l'immagine contemporanea del male.

3. Lucifero ad Abu Ghraib

Non voglio certo addentrarmi nel dibattito storiografico relativo alla Germania nazista, dalle genealogie che si richiamano al Sonderweg agli studi settoriali odierni iper-specialistici, né spingermi a discutere l'attendibilità delle ricerche qui velocemente passate in rassegna. Piuttosto mi preme sottolineare ancora una volta la funzione che queste analisi hanno avuto, anche al di fuori della comunità degli specialisti, nello spostare l'attenzione, per così dire, dai demoni assoluti ai demoni mediocri.

Gli elementi che la psicologia sociale e l'indagine storica mettono a disposizione non sono pochi. Assumere l'approccio situazionale per comprendere le atrocità collettive equivale infatti a comprendere la complessità dell'influenza del contesto. Un contesto plurale che confuta l'unilateralità di una visione del male come esito della sola disposizione del soggetto.

All'interno della neodisciplina denominata "psicologia del male" si passa dunque dal primato della soggettività al primato delle relazioni che strutturano il contesto e che forgiavano attori, situazioni di vita, percezioni del sé e percezioni dell'altro da sé. Il punto di forza di questi studi, per quanto meccaniche possano essere le connessioni causali che essi stabiliscono, è il riconoscimento della pervasività di una dinamica che porta i soggetti a inabissarsi nelle spirali del ruolo, per cui i soprusi e i maltrattamenti non sono l'esito di un irrefrenabile impulso aggressivo, ma il prodotto di pratiche e di tecniche volte a produrre sottomissione. Sia perché è legittimata dall'autorità sia perché è

portatrice di una potente identità di gruppo, la ferrea presa del ruolo non lascia libertà di movimento. Pensiamo, per esempio, ai controllori e ai controllati di Zimbardo, il cui esperimento richiede la docile partecipazione delle vittime al progetto che le rende tali. Come fa notare Adriano Zamperini,²⁸ i soprusi e gli arbitri delle guardie non ebbero effetti sui corpi, bensì sulla mente dei finti detenuti. La sottomissione fisica diventa così lo strumento con il quale indurre uno stato psichico in cui si perde la percezione di sé e quindi la capacità di gestire la propria padronanza.

Per quanto possano suonare banali e scontate, le conclusioni degli esperimenti psico-sociali aiutano comunque a guardare da una prospettiva diversa, potremmo appunto dire dal basso, quel vincolo che inchioda l'individuo a un'identità totalizzante e lo schiaccia sulla situazione, rendendogli quasi impossibile immaginare di poterne uscire. Una dinamica, questa, di cui cerca di dar conto l'ultimo imponente lavoro di Philip Zimbardo, intitolato emblematicamente *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*,²⁹ che sta tuttora monopolizzando negli Stati Uniti l'attenzione intellettuale dei media. Il lavoro è occasionato dallo sconcerto provocato dagli abusi fisici e psichici avvenuti nel carcere iracheno di Abu Ghraib, a opera della polizia militare statunitense.

Quando, nel maggio del 2004, le immagini, ormai tristemente note, dei giovani carnefici nordamericani che si divertono torturando le loro vittime, iniziano a fare il giro del mondo, Zimbardo viene ripetutamente consultato come esperto del contesto carcerario e, nei mesi successivi, è convocato davanti alla corte marziale che giudica il primo responsabile dell'accaduto.

Zimbardo deve cercare di capire, e spiegare a un'opinione pubblica esterrefatta, quegli abusi, "digitalmente documentati", sui prigionieri iracheni.

²⁸ A. Zamperini, *Prigioni della mente*, cit. Dello stesso autore si vedano anche *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà*. Lo spettatore di fronte alle atrocità collettive, Einaudi, Torino 2001; e *L'indifferenza. Conformismo del sentire e dissenso emozionale*, Einaudi, Torino 2007.

²⁹ P.G. Zimbardo, *The Lucifer Effect*, cit.

Il presidente degli Stati Uniti dichiara davanti al mondo di "voler andare fino in fondo alla questione" e un certo numero di politici e ufficiali sapientemente proclama che si è trattato di un incidente occorso per colpa di poche "mele marce". I torturatori non erano nient'altro che una piccola banda di sadici, "soldati corrotti". Zimbardo, costretto ad analizzare documenti assai più crudi di quelli che passavano davanti ai nostri occhi durante quei giorni, alla fine si dichiara "scioccato, ma non sorpreso". E, ritornando con la mente alle scene a cui aveva assistito trent'anni prima, vuole a sua volta andare "fino in fondo alla questione" e contrastare "l'ipotesi disposizionale" che scarica la responsabilità su pochi perversi, per abbracciare "l'ipotesi contestuale" che, invece di separare le mele marce da quelle buone, cerca di capire il potere determinante del "cesto" in cui sono contenute le mele. Prende così la decisione di scrivere il libro che, a seguito delle polemiche nei confronti dell'esperimento da lui ideato a Stanford, non era mai riuscito a scrivere.

L'intento è ora assai più ambizioso di quello perseguito nei primi anni settanta: portare il lettore ad attraversare i luoghi del male contemporaneo, abitati da demoni che a tutta prima non ci si aspetterebbe di incontrare.

Sullo sfondo di ogni situazione reale presa in esame sta, in effetti, come guida teorica, l'esperimento della prigione californiana. Dalla comparazione tra esperienze storiche e laboratorio, emergono per Zimbardo ipotesi che serviranno da fondamento alla nuova scienza della "psicologia del male",³⁰ per l'autore l'a priori imprescindibile per ogni riflessione sulla "banalità del male". Tra i casi studiati, rientrano tanto gli studenti californiani, reclutati per l'esperimento a Stanford, quanto gli uomini del Battaglione 101 studiati da Browning; i 909 seguaci del "People's Temple", convinti da Jim Jones a suicidarsi in massa, così come i poliziotti brasiliani che sparano per strada ai bambini. Ma soprattutto, la "psicologia del male banale", per Zimbardo, dovrebbe aiutarci a capire quel che sta succedendo oggi intorno a noi.

Così, ad esempio, se l'immagine convenzionale è quella che vede i suicide bombers disperati, poveri ed emarginati, le analisi di Zimbardo intendono dimostrare una realtà ben diversa.

³⁰ Ivi, in particolare il capitolo intitolato *The Psychology of Evil: Situational Character Transformations*, pp. 3-22.

Sono per lo più giovani che provengono da famiglie "sane e integrate" della classe medio-alta.

Giovani, insomma, normali che il bisogno di appartenenza e di esercitare influenza dispone a sottoporsi a una preparazione mentale totalizzante, "pur di essere immessi nella cerchia di adepti". La stessa normale provenienza caratterizza le donne e gli uomini coinvolti negli abusi di Abu Ghraib: immersi in una situazione satura di violenza e degrado, si sono lasciati trascinare nella spirale della depravazione. Insomma non è in gioco l'indole malvagia o perversa dei soggetti coinvolti, ma il sistema di appartenenza - sia esso la guerra, l'esercito o la prigione - che, attraverso dinamiche di de-individuazione degli attori e di dis-umanizzazione delle vittime, porta alla sospensione dei normali criteri morali e trascina nell'abisso della distruttività.

Ma per circoscrivere l'ambito di pensabilità della normalità del male è sufficiente affermare che le persone coinvolte nelle scene del male sono attori normali? Assumere semplicemente che, per entrare nel male, non occorre una personalità patologica, ma solamente un'umanità supina e pronta a conformarsi? Bastano forse queste constatazioni? Soprattutto, basta concludere che, in fondo, qualsiasi persona, per via della costitutiva plasmabilità e fragilità della natura umana, può agire crudelmente, perché ciò che noi siamo e diventiamo dipende dall'influenza dell'ambiente e dal modo di interazione dei vari sistemi - biologici, geografici, economici, ideologici - che governano le nostre vite? In definitiva, le analisi e le considerazioni della "psicologia del male" non sembrano andare molto oltre il truismo per cui tanto i nostri criteri quanto le nostre condotte morali vengono attivati o disattivati, rinforzati o indeboliti, a seconda della forza e delle pressioni del contesto. Si tratta di considerazioni incontestabili, indotte da esperimenti che certamente aiutano a cogliere le dinamiche del condizionamento umano e che pertanto fanno riflettere sulla difficoltà di emettere giudizi su alcune azioni che avvengono in determinate condizioni. Giudizi che devono dunque procedere con cautela prima di erigere confini invalicabili tra il bene e il male. Perché in fondo "il potenziale di perversione è inerente alla complessità della mente umana", "e l'impulso al male e l'impulso al bene compongono la dualità fondamentale della natura umana".³¹

Se è sicuramente vero che bene e male non tracciano uno spartiacque tra tipologie umane differenti all'origine e se è altrettanto vero che l'ambivalenza struttura fisiologicamente la soggettività, è altrettanto vero che bene e male si accendono indifferentemente in tutti a partire dal sistema di appartenenza e dalla forza di pressione che una situazione concreta riesce a esercitare? Insomma ciò che è implicito in questo modo relazionale di pensare il male è che anche senza il piacere della crudeltà, o il desiderio di ridurre l'essere al nulla, la pressione esercitata dal sistema di potere a conformarsi e l'obbedienza all'autorità possono sovvertire la direzione dell'azione. Certo, per trasformare un attore in un perpetratore di atrocità, in un aguzzino o un torturatore, occorre che l'identità del passato venga sospesa, cancellata e che l'identità attuale venga inchiodata a quella del gruppo. Ma solo questo vuol dire normalità del male? Che normali studenti californiani, tedeschi ordinari, militari statunitensi comuni, quando sono rinchiusi tra le mura di un'appartenenza totale, che sequestra loro il pensiero, possono trasformarsi in aguzzini, sterminatori, torturatori? La filosofia non ha qualcosa da aggiungere a questo quadro sistemico e strutturale, che certo ci ricorda quanto sia fragile la capacità di resistenza di un soggetto e come sia dannoso credersi al di là di ogni tentazione? Ma se di male continuiamo a parlare e se lo vogliamo pensare come una rete di relazioni, bisogna tuttavia inserire nel gioco strutturale delle parti e delle situazioni, lo spazio teorico, anche solo controfattuale, della libertà e della responsabilità. E forse capire che prima di quelle costellazioni agghiaccianti che inchiodano a ruoli fissi vittime e carnefici, vi è un intervallo, di spazi e di movimenti, che va guardato in profondità, a dispetto della coercitività del contesto. Si può allora cercare tra le pagine della filosofia contemporanea una genealogia diversa dei criteri del male, diversa dalle ricostruzioni che le storie della filosofia ci hanno da sempre fornito, diversa da quella che trova una costellazione esemplare nel "paradigma Dostoevskij".

6. La banalità del male

1. Un processo esemplare

Le ricerche sulla "psicologia del male", di cui ho dato velocemente conto, riconoscono un forte debito intellettuale nei confronti di un'opera assai famosa di Hannah Arendt: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*¹. Esistono libri che riescono a trasformare avvenimenti specifici in eventi emblematici di un'epoca e che giungono persino a ridefinirne i discorsi scientifici. Credo che il libro arendtiano sul criminale nazista sia uno di questi: ha senza dubbio, più di qualsiasi altro, contribuito a tradurre il processo ad Adolf Eichmann, tenutosi a Gerusalemme tra il 1961 e il 1962, in un vero e proprio a priori teorico. Ma che cosa è penetrato davvero dell'interrogazione di Arendt nelle scienze storiche e nelle scienze sociali? Che cosa è stato ulteriormente articolato e che cosa invece è stato frainteso? E la filosofia politica ne ha saputo trarre le dovute conclusioni?

È noto che *La banalità del male* creò uno scandalo intellettuale fragoroso, ma forse le ragioni di quello scalpore non sono mai state del tutto chiarite. Potrebbe allora valere la pena richiamare velocemente quelle tesi che suonarono come assolutamente sconvenienti e cercare di capire come esse hanno giocato nel determinare la doppia eredità, politica e filosofica, di questo testo. Va innanzitutto detto che *Eichmann in Jerusalem* è un libro dal destino paradossale: nasce dall'intenzione di stendere un semplice reportage per il "New Yorker" e viene trascinato al centro di una polemica, a dir poco esplosiva, che l'autrice non riesce a padroneggiare; è da lei pensato come ricostruzione del percorso della distruzione degli ebrei d'Europa, scandita attraverso i vari momenti della vita di Adolf Eichmann, e viene elevato a simbolo di un conflitto, ancora oggi irriducibile, all'interno del mondo ebraico.

¹ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), Feltrinelli, Milano 2003.

Eppure Jaspers l'aveva predetto. "Il processo non vi farà piacere," le aveva scritto nell'autunno del 1960.² E non soltanto perché - così pensava - la sua antica allieva, e ora amica affettuosa, avrebbe dovuto rivivere un passato doloroso. Ma anche in ragione del fatto che il processo Eichmann dal punto di vista giuridico era un immenso garbuglio, dal quale sarebbe stato impossibile uscire senza conseguenze. La posizione di Jaspers a riguardo forse è nota: per lui la base giuridica del procedimento rimaneva altamente problematica. Il criminale nazista era stato letteralmente rapito dai servizi segreti israeliani. Legalmente, lo si sarebbe potuto processare soltanto di fronte a una Corte di giustizia internazionale. E se di per sé la cosa poteva apparire giustificata da un punto di vista etico e politico, travestirla da procedimento giudiziario sarebbe stato solamente mistificatorio. Israele, poi, non esisteva ancora quando Eichmann operava.

Né lo Stato israeliano poteva pretendere di parlare a nome di tutti gli ebrei.

"Ciò che emergerà dal processo," scriveva Jaspers, "non avrà conseguenze solo per Israele, ma per tutto il mondo, che ne potrà fare "un modello da seguire o da non seguire."³ A quel tempo la posizione della Arendt era ancora incerta, ma tutto sommato favorevole a un procedimento giudiziario. "È l'unico strumento che abbiamo al momento," gli rispondeva, "per poter giudicare ed emettere sentenze su qualcosa che né i concetti giuridici né le categorie politiche ci consentono neppure di immaginare in maniera realmente adeguata."⁴ Eichmann era infatti già stato imputato a Norimberga, un tribunale speciale che escludeva un ulteriore grado di giudizio. E se anche Israele non poteva rappresentare certo tutto il popolo ebraico, poteva tuttavia parlare nel nome delle vittime.

La stragrande maggioranza dei sopravvissuti viveva, infatti, entro i suoi confini.

² Si veda H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica* (1987), a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 180-181.

³ Ivi, p. 180.

⁴ Ivi, p. 186.

Durante il processo, tuttavia, e a diretto contatto con la vita israeliana, Hannah Arendt non sembra più così convinta delle sue posizioni di partenza.

Ai suoi occhi, si tratta di una grande teatralizzazione che si svolge sotto la direzione occulta di Ben Gurion, del quale il procuratore Hausner non è altro che il burattino. Per legittimare Israele sulla scena internazionale, si "vuole mostrare" "all'opinione pubblica del mondo intero che la Germania nazista non è stata la sola responsabile dello sterminio di 6 milioni di ebrei europei", e che ciò che è accaduto al popolo ebraico è frutto di quell'eterno antisemitismo che solo l'esistenza di una nazione israeliana potrà tenere sotto controllo.⁵

Il processo, insomma, secondo Hannah Arendt, è un vero e proprio espediente uscito dalla testa di Ben Gurion. Avviene in un momento in cui la diaspora rischia di allentare i suoi legami con Israele. Ha così la funzione di ricordare pesantemente agli ebrei che non possono vivere in sicurezza fuori dallo Stato israeliano. A questa ragione si aggiunge, a suo avviso, un motivo meno nobile: ricordare ai tedeschi la loro colpa al fine di far loro pagare adeguatamente le "riparazioni di guerra". Per la Arendt, il processo Eichmann si rivela un'occasione mancata: invece di sollevare i "veri problemi", viene strumentalizzato per dar voce a una falsa coscienza storica, a quella concezione "destinale" della storia dalle cui trappole gran parte del mondo ebraico non riesce a uscire.

5 Si veda H. Arendt, *La banalità del male*, cit. Sulle posizioni di Hannah Arendt rispetto al processo si vedano T. Judt, *Lezione magistrale tenuta a Brema il 30 novembre 2007*, in occasione del "Hannah Arendt Prize" conferito a Tony Judt, una versione abbreviata di tale lezione è apparsa con il titolo *The Problem of Evil in Postwar Europe*, "The New York Review of Books", 14 febbraio 2008; R.J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge 1996; si veda il documentatissimo saggio di P. Bouretz, *Hannah Arendt entre passions et raison*, in H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Galli-mard-Quarto, Paris 2002, pp. 11-91. E anche T. Parvikko, *Arendt, Eichmann, and the Politics of the Past*, Finnish Political Science Association, Helsinki 2008; B. Assy, *Hannah Arendt. An Ethics of Personal Responsibility*, Peter Lang, Berlin 2008. Per una visione d'insieme su questi temi, cfr. O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, ombre corte, Verona 2008.

Ben Gurion e l'opinione maggioritaria israeliana non esitano, infatti, a stabilire un legame diretto tra l'antisemitismo di tutti i tempi, le leggi di Norimberga, l'espulsione degli ebrei dalla Germania e le camere a gas. Eterno antisemitismo, odio delle nazioni nei confronti di Israele, miseria dell'esilio e gloria del ritorno, ecco il racconto che comincia presso il Faraone e si compie con Hitler e che fa del massacro degli ebrei d'Europa soltanto l'ennesimo pogrom, anche se il più terribile.⁶ Ma questi, ai suoi occhi, sono gli elementi del codice legittimante del nazionalismo che sorregge lo Stato di Israele e del teorema che dirige lo svolgimento del processo, focalizzandolo sui soli crimini commessi nei confronti degli ebrei ed esclusivamente sull'opposizione tra vittime e carnefici. Una miscela esplosiva - dirà con convinzione alla fine del periodo passato a Gerusalemme - per sacralizzare l'Olocausto, che non rimarrà senza conseguenze sulla politica e sulla nostra capacità di comprendere.

Ma se si fosse limitata a tali considerazioni, se si fosse limitata a una critica, certo dai termini ancora inusuali a quei tempi, della mentalità sionistica - critica del resto già presente nei suoi saggi degli anni quaranta e cinquanta⁷ - il libro avrebbe di sicuro sollevato polemiche, ma non sarebbe stato una vera e propria bomba, come invece fu. Nonostante tutti questi elementi vengano continuamente tirati in gioco nella polemica, ritengo che il vero e proprio detonatore di tutta la vicenda consista, sì, nell'a-ver pronunciato la formula "banalità del male" - senza in realtà approfondirla - ma ancor più nell'averla pronunciata mettendo sul tappeto la questione del "collaborazionismo" - termine usato per ben due volte nel libro - dei consigli ebraici. Il gesto è senza dubbio intenzionalmente provocatorio. Non solo per l'accusa, ma anche per l'intera opinione pubblica di quegli anni, Adolf Eichmann era uno dei principali artefici dello sterminio, archetipo dell'antisemita viscerale, del razzista distruttore.

La vera e propria incarnazione del male. Si vuole farne uno Iago, un Macbeth, un Riccardo III, vi si vuole vedere una profondità diabolica, perversa, demoniaca, constatata polemicamente l'autrice.

⁶ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 35 sgg.

⁷ Si vedano i saggi compresi nelle raccolte H. Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Edizioni di Comunità, Torino 2002 e Ead., *Ebraismo e modernità* (1978), Unicopli, Milano 1986.

Hannah Arendt restituisce, invece, il ritratto di un uomo qualunque: un piccolo borghese, al massimo un po' codardo, che, non diversamente da tanti altri "bravi padri di famiglia", non guarda troppo a fondo nei compromessi che è costretto a fare per mandare avanti la propria esistenza e che coglie buone occasioni per la carriera. Come tanti altri tedeschi comuni, è un uomo frustrato e al tempo stesso ambizioso, ansioso di riconoscimenti dalle autorità, un uomo che non poteva insomma permettersi di perdere il treno della storia. Arendt è ironica quando nel libro ricostruisce la sua biografia, giocando con i luoghi comuni, i cliché, con cui l'imputato presenta se stesso: Eichmann si definiva un "amico degli ebrei", un "esperto in questioni ebraiche", davvero "desideroso di trovare una soluzione per il popolo ebraico e di mettere sotto i suoi piedi un po' di terra"; aveva progettato persino di trasportare quattro milioni di ebrei in Madagascar, riproponendo un'idea concepita dallo stesso Herzl. Arendt sembra quasi accordare un certo credito alla sua versione: vale a dire, che avrebbe fatto volentieri a meno dello sterminio, fatta salva l'obbedienza all'imperativo di una Germania judenrein. Da questo punto di vista, ai suoi occhi non è né un imbecille né un perverso. Ma soltanto un funzionario, preso in mezzo all'ingranaggio burocratico amministrativo, un funzionario, la cui limitata capacità di iniziativa aveva ceduto sotto il peso di un'altra e ben più radicale predisposizione: l'esecuzione cieca della legge. "Nella sua vita monotona," afferma Arendt, "priva di senso e di importanza, il vento aveva finalmente soffiato per proiettarlo in quella che egli credeva essere la Storia. Era un movimento inarrestabile, entro il quale un uomo come lui poteva ripartire da zero e fare, finalmente, carriera."⁸ Confermando in parte le tesi sulla società di massa contenute ne *Le origini del totalitarismo*, lo dipinge come un individuo isolato, senza reali legami con il mondo, un opportunista che non avrebbe mai salito i gradini del partito e dell'apparato se non per cercare delle opportunità di riconoscimento. Fino alla conferenza di Wannsee, Eichmann aveva nutrito dubbi riguardo a una "soluzione" così radicale. Ma aver avuto l'onore di essere stato per qualche ora segretario di un tale consesso, il privilegio di aver scambiato "qualche parola con Heydrich", lo aveva convinto a impegnarsi al massimo nel nuovo piano. È a questo proposito che Adolf Eichmann sostiene di essersi sentito come "Ponzio Pilato": da quel momento la sua mente indagatrice di soluzioni

alternative lascia spazio alla mera esecuzione. Arendt spinge forse troppo lontano il paradosso dell'argomentazione, ma la tentazione di sfidare il senso comune è per lei troppo forte: l'imputato non è che l'archetipo del cittadino rispettoso della legge. Tanto che gli si può persino credere quando dichiara di aver semplicemente adattato l'imperativo categorico di Kant "all'uso domestico del piccolo uomo".

Tutto ciò è irricevibile, inaccettabile, nel contesto ideologico del processo. Per cui suonerà un po' retorica la domanda che spesso Hannah Arendt si porrà a seguito della polemica scatenata dal libro. Perché, si chiederà, nessuno può riconoscere che una persona mediocre, "normale", né fanaticamente indottrinata, né cinica, possa essere assolutamente incapace di distinguere il bene dal male? Eichmann si era soprattutto dimostrato privo di immaginazione: l'inconsapevolezza - ripeterà più volte l'autrice può fare dunque più male che tutti i malvagi istinti riuniti. A fronte del ritratto che ne offre, diventa certo ridicola l'immagine che cerca di darne l'accusa, che tende a farne addirittura l'ispiratore di Himmler.

Ma se sulla tesi della banalità del male ha pesato sia la volontà arendtiana di provocare intellettualmente sia il desiderio di una parte del pubblico di continuare a fraintenderla, più complicata è invece l'altra questione sollevata nel libro, su cui spesso si sorvola: la questione della "cooperazione" delle autorità ebraiche nella distruzione degli ebrei d'Europa. Per Arendt "il capitolo più fosco di tutta questa fosca vicenda".⁹

A suo parere, volontariamente occultato dal disegno generale dell'accusa.

La domanda che regolarmente viene posta durante le sedute ai testimoni, "perché non vi siete ribellati?", serve - secondo lei - soprattutto a coprirne un'altra, cruciale, dolorosa, forse impronunciabile, ma che l'autrice non esita a formulare. E che formula sicuramente in maniera incauta e arrogante.

Appoggiandosi quasi esclusivamente al lavoro di Raul Hilberg - un libro che sarà criticato spesso insieme al suo - ritiene che la domanda

⁸ Ead., *La banalità del male*, cit., p. 120.

⁹ Ivi, p. 125.

che si sarebbe dovuta porre ai capi delle comunità ebraiche doveva essere formulata come segue: "Perché avete cooperato alla distruzione del vostro proprio popolo e in fondo alla vostra?".¹⁰

In realtà, allontanandosi dall'obiettivo che si era prefissata, quello di fornire un resoconto del processo in atto, Arendt introduce, nell'edizione dei resoconti in volume, un dossier che, passando in esame paese per paese, si sforza di dimostrare che la presenza o l'assenza dei consigli ebraici era stata determinante. È qui che si trova il passaggio più scabroso del libro, per una parte del mondo ebraico ancora oggi imperdonabile: "Ad Amsterdam come a Varsavia, a Berlino come a Budapest, i funzionari ebrei erano incaricati di compilare le liste delle persone da deportare e dei loro beni, di sottrarre ai deportati il denaro per pagare le spese della deportazione e dello sterminio, di tenere aggiornato l'elenco degli alloggi rimasti vuoti, di fornire forze di polizia per aiutare a catturare gli ebrei e a caricarli sui treni e, in fine, ultimo gesto, di consegnare in buon ordine gli inventari dei beni della comunità per la confisca finale".¹¹ "Aiutanti delle ss", "strumenti degli assassini" - sono questi i termini usati da Hannah Arendt -, essi erano gli unici a conoscere il segreto della destinazione finale delle deportazioni e, non informando le future vittime, anche quando ispirati dal senso di pietà, si trasformarono nei signori della vita e della morte. "La vérité vera era che sia sul piano locale sia su quello internazionale c'erano state comunità ebraiche, partiti ebraici, organizzazioni assistenziali ebraiche. Ovunque c'erano ebrei, c'erano stati capi ebraici riconosciuti e questi capi, senza eccezioni, avevano collaborato con i nazisti, in un modo o nell'altro, per una ragione o per l'altra. La verità vera era che se il popolo ebraico fosse stato davvero disorganizzato e senza capi, dappertutto ci sarebbe stato caos e disperazione, ma le vittime non sarebbero state quasi sei milioni".¹²

Quando Bauman riprenderà l'argomento, la tesi farà assai meno scalpore.

Anche se si permetterà addirittura di affermare che la fredda razionalità dei nazisti non fece altro che mettere a frutto la capacità razionale delle vittime.

¹⁰ Ivi, p. 131.

¹¹ Ivi, pp. 125-126.

¹² Ivi, p. 126 (corsivo mio).

È all'insegna di questa affermazione che Bauman apre, in maniera assai più spregiudicata di quanto avesse fatto la Arendt, il doloroso capitolo del "collaborazionismo ebraico": "Lungo il tortuoso percorso verso Auschwitz molti ponti sul fiume Kwai furono costruiti dalle mani abili e generose degli ebrei".¹³ Lo zelo e la mitezza con cui alcuni ebrei, dai vertici dei consigli ai kapos, seguirono le direttive naziste contribuirono a "ritardare la sconfitta finale di quello stesso potere funesto che aveva giurato di sterminarli". È la razionalità dell'autoconservazione, spinta sempre più avanti fino alle porte dei forni, che induce le prossime e sicure vittime a trasformarsi negli assassini dei loro fratelli. Il messaggio è chiaro e converge inevitabilmente con quello, più implicito e articolato, che è presente in Hannah Arendt e che ritroveremo in Primo Levi.

Una volta scelta l'autoconservazione come criterio supremo, il suo prezzo verrà costantemente alzato, fino a che ogni altra considerazione verrà soffocata nella pratica razionale dell'obbedienza. Non è allora il desiderio luciferino di distruzione, ma quella logica che estromette ogni istanza che contrasti con il perseguimento razionale della sopravvivenza, ad accordare l'assenso all'annientamento dell'altro. "Un irresistibile impulso a vivere spingeva da parte gli scrupoli morali e con essi la dignità [...]. Avendo ridotto la vita umana al calcolo dell'autoconservazione, la razionalità l'ha derubata della sua umanità."¹⁴ Non ci vuole niente di più di questo perché si dia il male, ci suggerisce Bauman: uomini e donne qualunque che "continuino ad assecondare il gioco della storia con i dadi truccati di una ragione che destituisce di valore ogni pretesa di senso per accordarsi all'universalità del calcolo costi-benefici".

Ecco, conclude Bauman, questa è "la corruzione che l'Olocausto ha portato alla luce, ma che ha scarsamente contribuito a screditare". Da qui l'esigenza di un'Ethica more Auschwitz dimostrata che si confronti cioè fino in fondo con il fatto che pressoché nessuno dei principi della nostra tradizione morale ha retto alla prova decisiva; un'etica che non sarà mai più deduttiva, ma dovrà partire dalla controfattualità esemplare

¹³ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto* (1989), il Mulino, Bologna 1992, p. 192.

¹⁴ Ivi, p. 187.

offerta da tutti coloro, tedeschi o vittime, che si rifiutarono di obbedire a quello che sembrava un destino imposto dalla storia. Ciò dimostra al contempo, e qui Bauman si richiama a Lévinas, che la responsabilità di distinguere il bene dal male non può dipendere dai poteri sociali che la sanzionano o l'impongono; che tale capacità etica dovrà fondarsi su qualcosa di diverso dalla coscienza collettiva. Se la moralità è relata alla socialità, se il comportamento morale è concepibile solo nel contesto dell'essere-con-altri, la socializzazione potrà manipolarla, indirizzarla, tuttavia non è in grado di produrla. La questione dei fondamenti sociali dell'autorità morale è moralmente irrilevante. Soltanto una responsabilità incondizionata ci impedirà di scivolare nella facile banalità del male.

Considerazioni, queste di Bauman, a mio giudizio già implicitamente contenute nella rielaborazione in libro che la Arendt compone dal suo reportage. Nel maggio del 1963 le edizioni Viking Press di New York pubblicano, in un unico volume, i resoconti del processo. Nel giro di pochi mesi, nei circoli intellettuali ebraici, e non solo, a New York e altrove, non si parla d'altro. Hannah Arendt ritiene di essere vittima di una campagna orchestrata da quello che inizia a chiamare "l'establishment ebraico". A suo parere, e a parere della ristretta cerchia dei suoi amici, le polemiche e le invettive hanno di mira un libro che non è il suo, ma una caricatura fabbricata appositamente per manipolare l'opinione. Il suo sospetto è rivolto soprattutto al consiglio degli ebrei tedeschi e all'Anti-Defamation League (adl). L'adl pubblica un "rapporto sul male della banalità"¹⁵ che viene spedito alle organizzazioni e agli enti che potevano essere coinvolti nella ricezione del libro arendtiano. In tale rapporto viene fornita la lista degli argomenti da contrapporre alle accuse avanzate da Hannah Arendt nel libro su Eichmann. Inoltre, prepara un manoscritto intitolato *Il criminale virtuoso e i crimini delle vittime* che uscirà nel 1965 rinvigorendo la polemica.

¹⁵ Redatto da Jacob Robinson nel luglio del 1963 con il titolo *Rapporto sul male della banalità*, il dossier contro la Arendt prenderà la forma di libro solo nel 1968. Ricordiamo che lo stesso titolo verrà usato per un articolo da DJ. Goldhagen, *The Evil of Banality*, "New Republic", 13-20 luglio 1992, pp. 49-52, segno di una polemica non ancora sopita.

Ma il fuoco delle polemiche non proviene solo dalle file del cosiddetto "establishment ebraico"; parte anche da molti rifugiati ebrei tedeschi che non hanno alcuna posizione di potere o di spicco: nella migliore delle ipotesi la Arendt è un'antisionista priva di compassione e di obiettività, nella peggiore, è un'ebrea affetta da odio verso se stessa che confonde perversamente tra vittime e carnefici. Con costanza le autorità ebraiche vengono difese in nome della loro scelta del male minore. Dalla parte della Arendt si schierano, sostanzialmente, Mary McCarthy, Dwight MacDonald, Karl Jaspers, Raul Hilberg, Bruno Bettelheim e Susan Sontag.

E non sempre con argomentazioni che Hannah Arendt condivide. Tra le critiche più intelligenti e toccanti, oltre a quella di Norman Podhoretz,¹⁶ vi è indubbiamente quella di Gershom Scholem, giustamente rimasta celebre.

Già privatamente Arendt e Scholem si erano scambiati argomenti nel corso del 1945. Questa volta il dissidio è più grave e di comune accordo decidono di rendere pubblica la loro corrispondenza¹⁷: abbiamo così una testimonianza importante di come in realtà stia prendendo forma, nella mente dell'autrice, una diversa posizione filosofica. Per Scholem, la Arendt non si sarebbe mai lasciata alle spalle quell'atteggiamento tipico di una sinistra intellettuale tedesca fiera di essere priva di ogni radicamento, di ogni appartenenza comunitaria. Arendt replica che se proveniva da qualche parte non era certo dal marxismo, ma dalla filosofia tedesca. Il vivo della questione riguarda, tuttavia, il ruolo della comprensione e del giudizio intorno alle scene del male. Scholem argomenta che taluni aspetti della storia ebraica sono al di là della nostra comprensione, "che non si possono giudicare circostanze estreme a cui non si è stati esposti in prima persona"; e sostiene che l'autrice arrogantemente affossa la distinzione tra vittima e carnefice. La Arendt ribatte che si ha il diritto, anzi il dovere, di giudicare anche se non si sono vissuti gli avvenimenti in prima persona;

16 N. Podhoretz, Hannah Arendt on Eichmann. A Study on the Perversity of Brilliance, "Commentary", xxxvi, 3, 1963, pp. 205-220 (Podhoretz era allora ancora lontano dal diventare uno degli esponenti di spicco dei neo-con statunitensi).

17 Sulla controversia a proposito della "banalità del male", si veda il breve carteggio tra Arendt e Scholem contenuto in H. Arendt, Ebraismo e modernità, cit., pp. 215-228.

precisa di avere sostenuto che se ogni resistenza vera e propria era impossibile, c'era almeno la possibilità di non fare niente.

E in quella circostanza "non fare niente" era proprio ciò che i capi ebraici avrebbero dovuto fare. Insomma, ella non ritratta nessuna delle sue convinzioni, né nella forma né nella sostanza.¹⁸ Un'ammissione importante, tuttavia, concede all'interlocutore. A Scholem, il quale affermava di aver compreso la "radicalità del male", argomentata ne Le origini del totalitarismo, ma di non aver assolutamente capito il senso della "banalità del male", la Arendt riconosce per la prima volta in maniera esplicita che in lei è avvenuto uno spostamento teorico: "Ho cambiato idea," gli risponde, "e non parlo più di male radicale, ora credo che il male non sia mai 'radicale', ma che sia solamente estremo e che non possieda né profondità né spessore demoniaco". Se il male agisce, agisce nel senso che "sfida il pensiero, perché il pensiero cerca di andare in profondità, di toccare le radici e, nel momento in cui si occupa del male, è frustrato perché non trova niente. È la sua banalità. Solo il bene ha profondità e può essere radicale".¹⁹

18 Come la maggior parte dei lettori, Scholem le rimprovera il tono del libro, sarcastico, talvolta malevolo, e comunque sconveniente rispetto agli argomenti trattati, certo non adatti a essere oggetto di ironia. Scholem chiama in causa l'assenza di Avahat Israel, cioè l'amore per Israele, una nozione della tradizione ebraica che Arendt dichiara di non comprendere. Per Scholem è l'idea di un attaccamento alla storia del popolo ebraico, la consapevolezza condivisa delle sue passate vicissitudini e del suo destino, il riconoscimento di un'identità senza dubbio più metafisica che politica. Scholem evoca la fedeltà e il tatto del cuore. Arendt gli risponde invocando il suo diritto di giudicare senza a priori. Parlano da due mondi estranei l'uno all'altro e il dialogo in realtà si dimostra impossibile. Ma alla fine la Arendt afferma: "Hai perfettamente ragione - non sono animata da alcun amore di questo genere [...] nella mia vita non ho mai amato nessun popolo o collettività - né il popolo tedesco, né quello americano, né la classe operaia. Io amo solo i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone" (ivi, p. 222).

19 Cfr. ivi, p. 227.

2. La doppia eredità di una provocazione

Che cosa resta, dopo quasi cinquant'anni, delle tesi de *La banalità del male*?²⁰ Come "opinionista" e "cronista" Hannah Arendt ha peccato sicuramente di imprudenza e di precipitazione. Tanti lavori da allora ridiscutono e ricollocano il ruolo dei consigli ebraici e di Eichmann, contraddicendo in più punti le frettolose asserzioni arendtiane.

Ma se è andata oltre il limite dal punto di vista della ricostruzione fattuale, come pensatrice politica ha vinto la partita. Innanzitutto perché vi è accordo oggi nel vedere in questo processo ciò che la Arendt aveva a suo tempo intuito: un punto di svolta nell'autopercezione d'Israele, l'inizio della costruzione dell'identità israeliana attraverso il ricordo della Shoah.

L'autrice aveva sicuramente intravisto sul nascere i pericoli e le contraddizioni a cui questo avrebbe potuto portare. Da un punto di vista politico, i contenuti del libro - che già al tempo della polemica avevano trovato un inaspettato appoggio tra i giovani ebrei della nuova sinistra dei campus americani - sono diventati punti di riferimento importanti per il cosiddetto post-sionismo. La corrente dei "nuovi storici" israeliani - da Benny Morris²¹ a Shlomo Sand²² - in generale condivide con la Arendt sia la critica al sionismo tradizionale sia il rifiuto dei fondamenti nazionalistici dello Stato di Israele.

²⁰ Su Ciò si veda il recente saggio di R.J. Bernstein, *Are Arendt's Reflections on Evil still Relevant?* in S. Benhabib, R.T. Tsao, P. Verovsek (a cura di), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 293-304. Rilevanti inoltre sono S. Neiman, *Banality Reconsidered*, in S. Benhabib, R.T. Tsao, P. Verovsek (a cura di), *Politics in Dark Times*, cit., pp. 305-315 e S. Benhabib, *International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism. Hannah Arendt and Raphael Lemkin*, in S. Benhabib, R.T. Tsao, P. Verovsek (a cura di), *Politics in Dark Times*, cit., pp. 219-246. Da ultimo cfr. l'interessante articolo di J. Butler, *Hannah Arendt's Challenge to Adolf Eichmann*, "The Guardian", 29 agosto 2011 che, tuttavia, a mio parere enfatizza in maniera indebita la difesa arendtiana di Kant.

²¹ Si veda almeno il lavoro pionieristico, che ha aperto il dibattito, di B. Morris, *Esilio: Israele e l'esodo palestinese 1947-1949* (1996), Rizzoli, Milano 2005.

²² Cfr. S. Sand, *L'invenzione del popolo ebraico* (2008), Rizzoli, Milano 2010.

Più in particolare, la nuova storiografia israeliana²³ scorge ne *La banalità del male* uno dei primi tentativi di demistificare i miti su cui Israele si è ripensata nel dopoguerra.

Ma nei termini della filosofia politica, come intendere la critica dell'autrice all'opportunismo del processo, alla sua retorica della colpa collettiva, alla celebrazione dell'esclusività ebraica delle vittime? Come interpretare la provocazione lanciata dall'utilizzo del termine "banalità" e l'ostentata intenzione di interrogare la responsabilità dei consigli ebraici?

Che cosa stava maturando nella mente di Arendt? Forse un ripensamento delle categorie con cui aveva ridefinito, sub specie Auschwitz, la kantiana "radicalità del male"? Forse che quella costellazione di concetti non si era dimostrata abbastanza aderente alla realtà da riuscire a cogliere gli aspetti più elementari o molecolari del male, quegli aspetti così inquietanti perché così diffusi nella contemporaneità? E ancora, era frutto di solo sarcasmo prendere Eichmann sul serio nel suo ruolo di sionista, così devoto alla causa da parlare impeccabilmente l'ebraico? E che dire di quell'accostamento del comportamento dell'ufficiale alla filosofia kantiana? Come minimo siamo costretti a riconoscere che se Hannah Arendt era partita per un reportage giornalistico era però ritornata con una riflessione filosofica sul male. O meglio, con una serie di interrogativi che per quanto lasciati da lei senza risposta oggi tuttavia consentono di pensare il male altrimenti.

Scomparsa prima di portare a termine *La vita della mente*, l'autrice non ha fatto in tempo a elaborare quell'insieme di idee che connettono il male e l'assenza di giudizio. Più che fare di tale nesso una riflessione strutturata e sistematica, ne ha legato la pensabilità a un nome proprio, quello di Adolf Eichmann, appunto. Eichmann non è, come Stavrogin o come O'Brien e Winston Smith, una figura letteraria. Pertanto la realtà storica di ciò che è stato limita fortemente l'utilizzo che il pensiero può farne.

²³ Si veda I. Greilsammer, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur l'identité nationale*, Gallimard, Paris 1998; M. Griegel, *Un programme multiculturel pour Israël? Les nouveaux historiens*, "Le Débat", marzo-aprile 1999; L. Kamel, *Israele-Palestina. Due storie, una speranza. La nuova storiografia israeliana allo specchio*, Editori Riuniti, Roma 2008.

Ma non ha senso rimproverare al testo arendtiano dedicato al processo di deformare storicamente il profilo del criminale nazista.

La Arendt si è avvalsa di una funzione paradigmatica fatta giocare, in questo caso, a un individuo in carne e ossa. Potremmo parlare allora di un fenomeno singolare che, nell'istante in cui esibisce la propria esemplarità, rende intelligibile e dà fisionomia a un nuovo insieme teorico.

Eichmann, potremmo dunque dire, è l'anti-Stavrogin. È colui che, anche da un punto di vista filosofico, si colloca in una posizione speculare e contraria a quella degli anti-eroi di Dostoevskij, nel senso che egli fa il male non trasgredendo la legge per amore del male, ma attenendosi integralmente alla legge, a prescindere dal suo contenuto. Per cui, anch'egli, al pari questa volta di Sade, del Sade di Lacan e di Deleuze,²⁴ porta a evidenza lo "scandalo" della legge kantiana intesa come pura forma e di per se stessa incarnazione del Bene. Ricordiamo l'argomento lacaniano e deleuziano: Kant è colui che per primo rovescia l'immagine classica della legge, per cui non è più il bene a fondare la legge, ma la legge come tale a erigersi a bene. Se seguiamo il ragionamento fino al paradosso, possiamo allora affermare che Eichmann ha una qualche buona ragione per definirsi kantiano. Eichmann è colui che compie il male, ma come effetto collaterale di un agire che ha di mira la conformità al bene, vale a dire la conformità alla legge in quanto legge. È su tali premesse che è stato possibile stabilire la corripa equazione tra kantismo e nazismo.

Un'equazione che è stata tracciata sicuramente, come nel caso di Onfray,²⁵ a partire da una lettura troppo semplificata di Kant, ma che

²⁴ Sull'interpretazione lacaniana e deleuziana di Sade, per quanto attiene alla relazione male e potere, si veda supra il paragrafo Oltre la morale e oltre il piacere: sulle tracce di Nietzsche e Freud, compreso nella prima parte del libro.

²⁵ Cfr. M. Onfray, *Le Songe d'Eichmann*, Galilée, Paris 2008. Michel Onfray rilancia, in maniera iperbolica, le provocazioni della Arendt. Inscena addirittura una pièce de théâtre in cui i tre protagonisti, Kant, Eichmann e Nietzsche - il quale si presta come voce fuori campo - ripropongono estremizzate le tesi che a parere dell'autore sorreggono l'impianto de La banalità del male. Eichmann, che si trova nella sua cella a Gerusalemme la notte precedente l'esecuzione, riceve la visita del vecchio Kant il quale, informato del testo arendtiano in cui la sua filosofia morale è messa in relazione con le azioni del criminale nazista, vuole incontrarlo. Eichmann non solo riferisce la formula dell'imperativo categorico con approssimativa correttezza, ma mostra, a fronte delle proteste di Kant, una certa coerenza logica; una discreta capacità argomentativa a difesa della conformità dei propri atti con i fondamenti della morale kantiana. L'autore ci propone, insomma, la tesi "secca" della compatibilità tra kantismo e nazismo.

tuttavia segnala una questione etico-filosofica cruciale.

È il problema di una filosofia politica e, più in generale, di un pensiero filosofico e teologico che ha sempre guardato all'obbedienza come all'inevitabile dispositivo necessario per far funzionare una relazione di potere.

Perché in realtà l'obbedienza è sempre stata pensata come l'antidoto per quella difettività umana che, secondo varie geometrie, predispone alle figure del male.

L'esemplarità del criminale nazista, anche a prescindere dalla realtà storica delle sue azioni, ha così rimesso in moto l'interrogazione arendtiana nella direzione di una prospettiva etica. E non certo nella direzione di riabilitare la morale kantiana. È vero che nelle pagine dedicate all'imputato del processo di Gerusalemme viene ripresa la dura polemica, già condotta dalla Arendt ne *Le origini del totalitarismo*, sulla pericolosa autoreferenzialità del ragionamento logico, nel quale Eichmann sembra rifugiarsi. Così come sembra ripresentarsi la tesi secondo cui il successo delle ideologie totalitarie dipenderebbe dal fatto che queste offrono sicurezza a una mente umana assetata di coerenza e di certezza. Eichmann, dotato, come sembra, soltanto di una capacità deduttiva, si attiene rigidamente all'applicazione di regole assolutamente prevedibili. Tanto che in tribunale, il suo continuo richiamarsi al dovere, all'obbedienza della legge, all'esecuzione degli ordini appare come qualcosa di più di una strategia difensiva. Durante i primi tempi del regime, si era comportato come tante altre persone che non si erano opposte al nazismo perché "impressionate dal suo successo e incapaci di emettere il proprio giudizio contro quello che ritenevano un verdetto della storia". La mente di Eichmann, come la mente di tutti gli allineati, si rifiutava di ammettere tutto ciò che poteva contraddire, in un modo o nell'altro, il sistema di riferimento. Per questo gli è risultato così facile aderire al nuovo contenuto della legge morale dominante in Germania.

Egli si atteneva con piena osservanza all'imperativo del nuovo ordinamento, il cui contenuto non derivava più dal "non ucciderai", ma dal "tu dovrai uccidere". "Dovrai uccidere" tutti gli esseri colpevoli di fuoriuscire dai parametri di umanità stabiliti dal regime. Egli insomma è servito alla Arendt quale esempio estremo, e a volte, bisogna ammettere, capzioso, per dare evidenza a sue convinzioni teoriche di

lunga data.

Egli tuttavia, in quanto cifra del crollo etico di un'intera società, è anche l'occasione per ridefinire il senso dei termini sui quali si è retta "la nostra tradizione morale". Una tradizione che in fondo ha dimostrato di non essere molto di più di ciò che il significato etimologico della morale indica: un codice di norme, di usi e di costumi che possono essere sostituiti con la stessa facilità con cui si cambiano le usanze conviviali.²⁶ Nessuna patologia contraddistingue Eichmann. Per certi aspetti egli si è davvero comportato moralmente. In condizioni normali, argomenta la Arendt, molti di coloro che sarebbero diventati funzionari del regime non avrebbero mai nemmeno immaginato di commettere crimini del genere. Finché vivevano in una società in cui la regola non imponeva l'eliminazione di esseri considerati assolutamente superflui, si comportavano come onesti cittadini.

Ma nel momento in cui l'uccisione degli ebrei diventò un dovere morale, applicarono il nuovo "imperativo categorico" senza la minima esitazione.

"La coscienza di Eichmann," scrive la Arendt, "era come un contenitore vuoto; essa non aveva un proprio linguaggio, ma articolava la lingua della 'società rispettabile'."²⁷ Eichmann, dunque, non è sordo alla voce della coscienza, perché in preda alla schiavitù delle passioni o perché vittima del delirio della ragione; ascolta la sua coscienza, la quale si esprime nella lingua della collettività, a sua volta connessa al contenuto e alla vigenza della nuova legge.

È sotto queste considerazioni fatte dall'autrice a proposito della normalità di Eichmann che credo si possa individuare la traccia di un nucleo teorico profondo che, facendo interagire Socrate, Kant e Nietzsche, lascia in eredità una possibile costellazione di concetti per ripensare il male.

²⁶ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 40-42.

²⁷ Ivi, p. 30. Sulla voce della coscienza e il modo in cui è servita da alibi, si trovano considerazioni simili già nei diari dei primi anni cinquanta; si veda Ead., *Quaderni e diari 1950-1973* (2002), Neri Pozza, Vicenza 2007, *Quaderno vili*. Gennaio 1952, p. 165.

3. L'antinomia tra etica e vita e tra etica e legge

Da non molto disponiamo di un testo significativo, che porta il titolo *Alcune questioni di filosofia morale*.²⁸ Esso raccoglie le lezioni che Hannah Arendt tenne tra il 1965 e il 1966 rispettivamente alla New School for Social Research di New York e alla Chicago University, e può forse essere considerato quel "mis-sing link", a lungo cercato, tra il resoconto del processo e le tesi sul giudizio degli anni settanta. Nei manoscritti dei corsi emerge chiaramente come la locuzione "banalità del male" non fosse soltanto una trovata giornalistica, ma l'inizio di una vera e propria filosofia morale che, se anche non ha avuto un'elaborazione successiva coerente nell'opera dell'autrice, rappresenta uno dei lasciti più significativi della riflessione del xx secolo. Per quanto mi riguarda, pur raccogliendo per molti versi la sfida che tale eredità rappresenta, preferisco parlare di "normalità del male", piuttosto che di "banalità". Credo, infatti, che l'aggettivo "banale" sia stato infelice, non tanto perché oltraggioso della memoria delle vittime, ma perché inadeguato a cogliere gli elementi di novità di una visione che vuole rompere con la filosofia morale precedente. Quali sono i punti di riferimento a cui la Arendt si affida per dar corso a una riflessione sull'etica? Procede con Nietzsche a smontare gli "idoli" della morale, si affianca a Kant per rivendicare il valore dell'autonomia e, contemporaneamente, cerca di uscire dall'universalismo kantiano ritornando a Socrate. A suo parere, tali proposte filosofiche, o meglio alcune tra le idee che le compongono, riescono a esprimere un'istanza etica che può implicare, in determinate condizioni, una forte valenza politica.

²⁸ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006. Il volume presenta la traduzione italiana del testo arendtiano, *Some Questions of Moral Philosophy*, frutto della collazione degli appunti manoscritti di due diversi corsi, che il curatore americano Jerome Kohn ha pubblicato in *H. Arendt Responsibility and Judgment*, a cura di J. Kohn, Random House, New York 2003. Si tratta delle lezioni tenute nel 1965 alla New School for Social Research di New York, intitolate *Some Questions of Moral Philosophy*, e delle lezioni tenute nel 1966 presso la Chicago University, intitolate *Basic Moral Propositions*. Queste ultime differiscono dalle lezioni del 1965 solo in pochi punti. Jerome Kohn riporta in nota le parti di testo del 1966 che si allontanano dal testo del 1965.

Il rigore, fin troppo netto, delle separazioni tracciate in Vita Adiva - tra etica e politica, tra sfera privata e sfera pubblica - sembra lasciare qui il posto alla consapevolezza di un inestricabile intreccio tra gli ambiti della "condizione umana".

Probabilmente è proprio a questo proposito che Eichmann si era dimostrato esemplare. Se, da una parte, egli si era imposto come occasione per decostruire l'ipotesi dell'intenzionalità malvagia, dall'altra, aveva offerto la chance di ritornare sulla questione del male, sul male come interazione e come sistema, dalla prospettiva dell'assenso dato dai singoli. L'indagine arendtiana sposta infatti il proprio fuoco sulle modalità soggettive di supporto al male politico, ponendo implicitamente il problema di come si strutturi una mente normale per arrivare a compiere determinate azioni e a eseguire specifici comandi. In questo senso, il divieto dell'intoccabile sacralità di Auschwitz viene infranto e, più in generale, viene violato il tabù metafisico di un male in fondo inesplicabile.

Sono convinta che solo dalla prospettiva maturata a partire dagli anni sessanta - con l'inizio di un'indagine sulla vita della mente - l'autrice inizi davvero a uscire dall'unilateralità del "paradigma Dostoevskij".

Quantomeno, soltanto a partire dalle riflessioni occasionate dal processo, inizia a prospettare una costellazione di concetti utili a pensare il male nella sua normalità, non solo nella sua abissalità.

Nel passaggio dalla "radicalità" alla "banalità" del male, di cui testimoniano le lezioni del '65 e del '66, all'autrice diventa chiaro di non potersi più richiamare alle tradizioni morali consuete, da quelle filosofiche, come ad esempio l'aristotelismo e il kantismo, a quelle religiose. Non è più concepibile, per lei, qualificare come morale l'adeguamento del particolare all'universale: il "tu devi" di per sé è vuoto e può giungere persino a giustificare l'impossibilità di resistere al male. E tantomeno sarà sufficiente concepire la virtù come quell'*habitus* soggettivo - che si può acquisire e insegnare - che contribuisce alla costruzione e al mantenimento di un *ethos* condiviso. Sia che si segua l'universalismo kantiano sia che si segua il comunitarismo aristotelico, la morale rimane pericolosamente a rischio di manipolazione politica. Ora, invece, sembra diventare rilevante mettere a fuoco la vera valenza etica di un comportamento, che emerge con chiarezza proprio in quelle

situazioni in cui la morale entra in conflitto con la politica e con il diritto, in quelle situazioni in cui seguire le ragioni dell'una o degli altri può costituire un vero e proprio dilemma.

Prima di procedere è forse utile ricordare che in Alcune questioni di filosofia morale, Arendt non fa distinzione tra "morale" ed "etica". Ed è interessante segnalare che, mentre nell'orizzonte della "radicalità del male", nazismo e stalinismo erano ritenuti strutturalmente affini, nella nuova prospettiva soltanto la Germania nazista ha compiuto ai suoi occhi una vera e propria rivoluzione etica. Da un punto di vista morale, i crimini staliniani non hanno stravolto i parametri tradizionali. Quei crimini venivano tenuti nascosti, oppure giustificati come mezzi transitori, dolorosi, ma necessari, per la riuscita della buona causa. Arendt è convinta che anche i più energici rivoluzionari credessero che una volta cambiate le condizioni sociali, l'umanità avrebbe continuato a seguire quei precetti la cui ovvietà era a tutti nota. Hitler e i suoi funzionari hanno invece "redatto una nuova tavola di valori", disegnandola sull'imperativo della nuova legge. Dalla sera alla mattina, collassò la fiducia di intere generazioni nell'autoevidenza della coscienza morale, nella capacità "naturale" di discernere il bene dal male.²⁹ Solo il nazismo, dunque, ha obbligato il mondo contemporaneo a prendere atto che le distinzioni etiche non sono qualcosa di ovvio; che la coscienza non è una sorta di organo di cui si è naturalmente dotati.

E all'interno del nazismo, il vero problema etico è stato posto non tanto dagli ideatori della politica criminale, da coloro che hanno commesso il male "per amore del male". Chi ha rappresentato il problema più inquietante è stato in realtà il grande numero di coloro che non erano né demoni né fanatici, ma che semplicemente non avevano le motivazioni per rifiutarsi di agire conformemente alla legge. In uno scritto coevo alle lezioni, la Arendt aveva affermato: "Il problema morale nacque solo con il fenomeno della Gleichschaltung [...]. Da un giorno all'altro ci fu un cambiamento di opinioni per così dire sincero che coinvolse la grande maggioranza delle persone di tutti i ceti e le professioni".³⁰

²⁹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. 4-5.

³⁰ Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), in Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004, pp. 15-40, citazione a p. 35.

Che pensare allora della coscienza? Che forse tutti erano diventati improvvisamente sordi alla sua voce?

È stato Nietzsche - per l'autrice compreso solo superficialmente nella sua profezia - ad avvisarci che nell'autoevidenza della coscienza e dei valori morali risiede qualcosa di fasullo: un trucco che vela la realtà e che anche per Hannah Arendt deve essere smascherato, prima di potersi di nuovo accostare alla questione del bene e del male. Ma se egli aveva ragione nell'attribuire alle virtù e ai precetti cristiani la volontà di negare il mondo, l'autrice prende le distanze da ciò in nome di cui Nietzsche sembra combattere gli ideali ascetici. Perché la norma di riferimento che il filosofo scelse per orientarsi è ai suoi occhi inaccettabile. Inizia così il confronto della Arendt con Nietzsche, che percorre l'intero ciclo di lezioni. A suo parere, Nietzsche non solo legge il crollo degli idoli morali come esito della pressione esercitata su di essi dall'incalzare della vita, ma eleva la vita stessa, per Hannah Arendt "il semplice fatto di vivere", a valore supremo. Una lettura troppo semplice, questo è certo. Ma è una lettura che serve alla Arendt per imbastire il proprio attacco all'etica della "Main Tradition", a partire dall'idea che se l'etica ha avuto un senso e ancora lo mantiene è perché ha sempre assunto che la vita, "il rimanere in vita", non si autogiustifichi. Una premessa forte, questa, che l'autrice fa propria qui, come in molti altri luoghi, senza ulteriori argomentazioni. Senza cioè dirci chiaramente perché la vita abbia bisogno di essere riscattata dalla propria elementare materialità. Del resto, come è noto, è questo il presupposto di tutta la sua concezione politica e della sua critica all'epoca moderna, accusata di aver sacrificato al lavoro, alla conservazione della vita biologica, la grandezza dell'agire.

Ora è proprio dell'affermazione fatta a carico di Nietzsche, ritenuta così ovvia dalla Arendt, che vorrei partire per analizzare i contenuti di queste pagine che se, da una parte, attaccano le posizioni della morale cristiana e della morale moderna, dall'altra, sottolineano che qualsiasi discorso etico deve presupporre che la vita non sia il bene più alto per i mortali. Il riferimento alla grecoità gioca anche in quest'occasione un ruolo centrale.

Sappiamo, infatti, che per i greci la *philopsychia* (amare la vita,

essere attaccati alla vita, avere di mira la conservazione della vita) è espressione in qualche modo di vigliaccheria, di mancanza di coraggio, punita spesso con la condanna a una vita ignobile, con l'estromissione del *philosychos* dalla battaglia, dalla scena in cui si ha appunto l'occasione per "immortalarsi". Per la concezione greca, una vita che non viene mai sottoposta al rischio per qualcosa di più alto è quasi indegna di essere vissuta. Ben diverso è il presupposto dell'etica cristiana, che riconosce, sì, che la vita possa essere "sacrificata" per qualcosa di più alto, ma assume che il vivere sia per l'uomo il bene supremo.³¹ Per cui quella rivoluzione che arriva a piena manifestazione nella modernità e che porta a invertire la gerarchia tra vita e mondo, risale in realtà al Cristianesimo e al valore che la vita, in quanto dono di Dio, assume all'interno del nuovo universo assiologico. Resta comunque fuor di dubbio, come si è già suggerito, che il discorso etico ha sempre implicato e, per Hannah Arendt, sempre dovrà implicare che ci sia in gioco qualcosa di diverso oltre la semplice procreazione e sostentazione dell'organismo biologico. Qualora il bene ultimo diventasse davvero la sopravvivenza della specie umana, saremmo per lei ben al di qua, o ben al di là, di una interrogazione etica.

In queste pagine la Arendt liquida in fretta la questione del valore in sé della vita, così come emette un giudizio precipitoso sulla filosofia nietzscheana, quasi in linea con quelle letture "semplici" di cui abbiamo parlato. Come se Nietzsche si limitasse a dire che a partire dalla propria trasvalutazione tutto ciò che ostacola la vita è da intendersi come il male, e tutto ciò che accetta, conferma e rafforza la vita è da ricondurre al bene.

Per quanto l'autrice concordi con il prospettivismo del filosofo tedesco, è innegabile in lei la presenza di un forte influsso kantiano. Nel senso che dalla Arendt non verrà mai del tutto messa in discussione la separazione tra il regno della necessità e il regno della libertà.³²

31 Su questo tema si veda il bel saggio di A. Moscati, "Biopolitica" e singolarità in Hannah Arendt, "aut aut", 328, 2005, pp. 99-118.

32 Hannah Arendt oscillerà sempre tra una valutazione in linea con la tradizione filosofica tedesca, da Kant a Heidegger, per cui la vita biologica è quel substrato animale privo di significato, e una considerazione, invece, su come già nell'individuazione corporea di ciascuno, nel momento in cui si viene al mondo, stia racchiuso il motore della singolarizzazione. Su ciò si veda anche M. Vat-ter, *Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt*, "Revista de Ciencia Política", voi. 26, n. 2, 2006, pp. 137-160, e D. Spati, *Fra singolarità e de-singolarizzazione. Generazione, aborto e il limite dell'umano in Hannah Arendt*, "aut aut", 340, 2008, pp. 187-214.

Una dicotomia troppo netta tra necessità e libertà segna dunque pesantemente l'orizzonte di interrogazione della Arendt, un orizzonte che tuttavia non la blocca rispetto alla possibilità di intraprendere percorsi imprevisti che la allontanano radicalmente dal kantismo. Giocando Nietzsche contro Kant, come prima mossa, ma poi muovendo Kant contro Nietzsche, l'autrice finalmente sembra giungere a formulare la domanda: che cosa è questo "qualcosa d'altro" che riguarda il singolo e la sua singolarità e che eccede il suo vivere inteso come sopravvivere? Che cosa è questo eccedente la mera vita, che fa di un essere umano una singolarità e gli conferisce uno statuto etico? E che qualora venga meno apre ipoteticamente alla possibilità del male? Kant, ai suoi occhi, legando l'imperativo categorico al "fatto della ragione" avrebbe avuto il grande merito di liberare la morale dalla pesante ipoteca del discorso religioso. Sappiamo cosa diceva Kant a proposito:

"Noi non riterremo le azioni obbligatorie perché sono comandi di Dio, ma le considereremo come comandi di Dio perché ad essi ci sentiamo internamente obbligati".³³ È indubbio che ammettere esplicitamente che "Dio non è autore delle leggi morali"³⁴ è stato un colpo la cui durezza, per l'etica tradizionale, è pari solo a quella del martello nietzscheano. Un colpo che ha permesso la nascita di un'autentica filosofia morale, in quanto l'ha finalmente sganciata dal problema di un'autorità superiore, quella religiosa, e l'ha connessa invece al rapporto che l'essere umano intrattiene con se stesso, con la propria ragione. Come ente tra gli enti, l'uomo è sopraffatto dal senso di impotenza di quel nulla a cui tornerà, egli può però accedere alla libertà in virtù della responsabilità singolare a cui la Ragion Pratica lo destina. Se è questa l'eredità kantiana che deve essere conservata, essa va tuttavia rielaborata.

Riguardo al problema della differenza tra bene e male, e alla natura del soggetto che percepisce tale differenza, la distanza che la separa da Kant si fa profonda. Per quanto il filosofo tedesco abbia cercato di separare il discorso etico da quello religioso, in cui appunto domina il rapporto di obbedienza a una legge esterna, egli rimane a parere dell'autrice intrappolato nella struttura verticale della relazione di comando.

33 Kant, *Critica della ragion pura* (1781), Laterza, Roma-Bari 2010, p. 621.

34 Id., *Lezioni di etica* (1775-1781), Laterza, Roma-Bari 2004, p. 58.

L'imperativo categorico non è criticabile tanto per le contraddizioni che introduce nel corpus della filosofia kantiana - che per la Arendt comunque non sono poche - ma perché la sua forma fa rientrare dalla finestra ciò che la filosofia pratica aveva scacciato dalla porta.³⁵ Il "Tu devi" non solo può rivelarsi "un fantasma", "un'ingiunzione vuota di contenuto", ma con il separare Ragione e Volontà riconsegna a quella dinamica soggettiva, di cui Kant aveva messo in dubbio la moralità. Il Bene, la Volontà Buona, è il risultato di una lotta che all'interno dell'Io si consuma lungo una traiettoria verticale e autoritaria: al "Tu devi"

della Volontà che ordina, la Ragione deve rispondere ciecamente "Sì, lo voglio". La relazione comando-obbedienza della morale religiosa si insedia così al cuore stesso del soggetto, che ancora una volta identifica il bene con l'esecuzione di un ordine e il male con la sua trasgressione.

Il vero obiettivo polemico di Arendt è più generale, e riguarda l'impronta lasciata nell'etica da quella concezione religiosa da cui nemmeno Kant, a suo parere, è riuscito a liberarsi. Ed è ovvio che qui Nietzsche svolga un ruolo essenziale. Credo che si possa leggere in queste pagine un attacco nei confronti del modo in cui il Cristianesimo ha contribuito a fare della coscienza un meccanismo di neutralizzazione della conflittualità, e così un dispositivo di de-responsabilizzazione. A metà tra uno stato cognitivo e uno morale, nel pensiero cristiano la coscienza si trasforma nello strumento d'ascolto e di esecuzione della parola d'ordine divina, grazie soprattutto al ruolo della volontà: quella facoltà, scoperta con Paolo e Agostino, in grado di dire sì o no ai precetti della ragione. Non dimentichiamo qual è il contesto di tale requisitoria: non una ricostruzione storico-filosofica, ma la constatazione della bancarotta novecentesca dell'etica: la riflessione su quegli avvenimenti - di cui Eichmann è emblema - che, a suo parere, ci hanno per sempre sottratto la possibilità di ritenere "che la morale va da sé". Il collasso etico, allora, può annoverare tra le sue cause proprio ciò che i convinti assertori del "male totalitario come prodotto della secolarizzazione" hanno indicato quale unica salvezza per la civiltà: la sacralità dell'obbligo dei precetti morali.

35 H. Arendt, Alcune questioni di filosofia morale, cit., in particolare le pp. 58 sgg

Sotto accusa è dunque ora quella lunga tradizione che ha posto a proprio fondamento la relazione coman-do-obbedienza non solo per l'ambito politico, ma anche per la vita etica del singolo. Una relazione, quella verticale che reclama l'obbedienza, che si è dimostrata una strategia assolutamente efficace di anestetizzazione del giudizio critico. Per questo la Arendt scrive: "Sarebbe già una grande conquista se potessimo cancellare dal vocabolario del nostro pensiero morale e politico l'orribile parola 'obbedienza'".³⁶

La stessa verticalità si ritrova nella dinamica della volontà: "tra tutte le facoltà, quella più avida di potere". Essa infatti pretende di comandare tanto sul corpo quanto sulla ragione, e così introduce nell'Io un tipo di scissione fra due istanze contrapposte, una guerra intestina, che può trovare una soluzione soltanto con la disfatta di uno dei due contendenti. "Ora, la più importante manifestazione della volontà è quella di dare ordini. Ma per essere obbedita, la volontà deve pur acconsentire." E per acconsentire deve mettere a tacere ogni forma di opposizione, ponendo il polo oppositivo assolutamente fuori gioco - dimenticando, negando la resistenza che anima il moto contrapposto. Solo così il Due, prodotto dal conflitto generato dalla volontà, tra una parte che vuole e una che non vuole, può ricompattarsi nell'Uno che agisce per eseguire l'ordine.³⁷ Se una volontà che rimane divisa è paralizzante, l'unità che la volontà ottiene mira a un comportamento necessario. La volontà è insomma quella facoltà che, scoperta in ambito religioso, ha monopolizzato l'intera vita etica della mente, riducendola a una questione di conformità al comando.

Questo significa, continua la Arendt, concepire il bene come qualcosa di dato, di esterno, a cui il soggetto deve adeguarsi, e da cui consegue la possibile de-responsabilizzazione dell'agire. Nelle religioni rivelate si persegue il bene senza interrogarsi sul perché il bene è bene, ma obbedendo al comando che esso impone. In quanto voluto da Dio, il bene non può che essere tale. Persino san Tommaso, argomenta la Arendt, "il massimo razionalizzato-re del Cristianesimo",³⁸ arriva ad

³⁶ Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 38.

³⁷ Su ciò si veda anche Ead., *La vita della mente* (1978), il Mulino, Bologna 1987, in particolare le pp. 151 sgg.

³⁸ Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. 21-22.

ammettere che la ragione ultima per la quale un determinato precetto è giusto e va seguito consiste nel fatto che Dio lo ha stabilito.

Il Cristianesimo, insomma, nel momento in cui diventa un insieme definito di idee e di pratiche trasforma la contrapposizione tra l'Io voglio e il Tu devi da conflitto interiore a rapporto tra la voce di Dio, o dell'autorità ecclesiastica, che impartisce i comandamenti, e l'uomo che può obbedire e vivere moralmente o disobbedire e vivere nel peccato. Ecco come il singolo viene privato della capacità di interrogare se stesso, per apprendere che l'attività morale corrisponde a un comportamento conforme. Tanto che, in tale contesto, i criteri del giusto e dell'ingiusto, più che corrispondere a criteri di moralità o immoralità, diventano indici di conformità e non-conformità.³⁹ In nessun altro testo Hannah Arendt spinge la critica al Cristianesimo così lontano, quasi a individuare in esso l'origine vera e propria del conformismo, la matrice di una soggettività strutturata in base alla normatività dell'assenza di giudizio e dunque incline a cedere al male. Forse sto rischiando una lettura eccessivamente proiettiva di questi passi, ma credo davvero che il plesso che tiene uniti banalità del male, responsabilità e giudizio muova proprio da questa critica schematica, ma acuta, che Hannah Arendt rivolge a quella morale cristiana transitata senza troppi ostacoli nell'Occidente secolarizzato. A partire dal Cristianesimo, insomma, diventa egemone un pensiero morale che in ultima istanza individua nella coscienza il luogo in cui la dialettica interiore giunge a termine.⁴⁰

39 Ivi, pp. 68-69.

40 Ciò non significa, precisa l'autrice, che la religione cristiana non abbia conosciuto autentici esempi di vita etica. Ne sono stati una dimostrazione "uomini" come Gesù Cristo e san Francesco, i quali perseguivano "il bene" in maniera assolutamente "creativa", non certo per docilità e con passività. Del tutto disinteressati al potere sugli altri, la loro bontà sgorgava da un eccesso di energia, da un'abnegazione generosa, da una sorta di nietzscheana "virtù che dona". Già in Vita Attiva, la figura di Gesù veniva per così dire contrapposta alla dottrina cristiana. Nelle pagine di queste lezioni ritorna potente la lezione di Nietzsche. In opere come L'Anticristo, per esempio, la figura di Cristo si presentava in stridente contrasto con il Cristianesimo. Quel "Dioniso Crocefisso" che, a differenza di Paolo e di quel Cristianesimo la cui radice sta nella menzogna, non è per Nietzsche né un negatore, né un fanatico, ma un estraneo alla parola della teoria e della dialettica. Questa eredità nietzscheana viene raccolta dalla Arendt che insiste sulla contrapposizione tra l'immagine di Gesù, come esempio di una vita vissuta, di una vita che si fa praxis, nella sovrabbondanza di un potere che concede il perdono e dona miracoli, e l'immagine di un messaggio cristiano che con Paolo si fa theoria, diventa dottrina, metafisica, appunto "onto-teo-logia". Cfr. H. Arendt, Vita Activa (1958), Bompiani, Milano 1988, pp. 164 sgg.

Muovendo da quest'ordine di considerazioni, il tema del giudizio riflettente occuperà sempre più spazio nel pensiero della Arendt.

L'intreccio sempre possibile tra politica e male sembra ora poter trovare un freno nella capacità stessa di giudicare, grazie a un giudizio che riesce a distinguere, anche in assenza di leggi e criteri condivisi, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.⁴¹ Il giudizio morale è dunque affine al giudizio di gusto kantiano che afferma "mi piace o non mi piace".

Proprio perché non è un giudizio determinante, che sussume il particolare sotto l'universale, ma un giudizio riflettente, esso non può avvalersi di norme stabilite a priori.⁴² In Alcune questioni di filosofia morale, "quei pochi" che rifiutarono il loro consenso al regime sembrano fornire all'autrice uno dei primi esempi di efficacia etica della capacità di giudicare. Se erano loro precluse le vie della "responsabilità politica", argomenta, rimaneva loro la chance della non partecipazione: una strada percorsa non dai convinti assertori della perennità dei valori morali, ma semmai da coloro che erano usi a non attenersi al già giudicato. Nell'astenersi, il criterio di questi ultimi non ha coinciso con l'applicazione di una legge universale al caso particolare, ma con la semplice impossibilità di convivere con se stessi qualora avessero compiuto determinati atti. Ed è a questo punto che l'enfasi sull'autonomia, derivata da Kant, deve potersi coniugare al potere critico e negativo del daimon socratico.

Quei pochi che non si allinearono, afferma la Arendt, si comportarono come se avessero messo in pratica gli insegnamenti di Socrate: è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo; è meglio per me, essendo uno, essere in contrasto con tutto il mondo piuttosto che con me stesso. Come se si fossero attenuti al presupposto di queste proposizioni socratiche: io non vivo soltanto insieme agli altri, ma anche insieme a me stesso, e questo vivere con me stesso ha in alcuni casi la precedenza su tutto il resto.

41 Si veda Ead., Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant (1982), a cura di P.P. Portinaro, il melangolo, Genova 1990.

42 Ho trattato lungamente altrove la questione del giudizio in Hannah Arendt, il ruolo che in tale trattazione riveste l'immaginazione, il senso comune, la "mentalità allargata"; mi permetto di rinviare a S. Forti, Hannah Arendt tra filosofia e politica, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 350 sgg.

In certi momenti eccezionali, al pari del daimon socratico che capisce quando è il momento di "dire no", la capacità del pensiero - "quel vento che distrugge le opinioni, i valori, le dottrine, le teorie irriflesse" - può trasformarsi immediatamente in azione.⁴³ Per quel giudizio che si pone come condizione di possibilità di astensione dal male non occorre dunque una particolare cultura, occorre invece la capacità di fare attrito con il presente, di distanziarsi dal contesto. E dove questa capacità è assente, là si trova sempre potenzialmente "la banalità del male".

Che significato assume, allora, questo richiamo a Socrate, così potente nelle pagine delle lezioni del '65 e del '66? La Arendt sente il bisogno di riflettere su che cosa è andato perso nel lungo processo di costituzione della coscienza etica a partire dal Cristianesimo, o meglio, dalla presa di distanza di Platone dall'ignoranza socratica. Certo definire quale dimensione dell'etica è stata occultata è un'impresa ardua, e soprattutto sempre a rischio di contraddizioni; non può far altro che ricorrere a frammenti della tradizione filosofica, che parlino in sua vece. Sullo sfondo delle proposizioni morali socratiche - meglio soffrire il male che commetterlo; meglio "per me che sono uno" essere in disaccordo con il mondo che con me stesso - riposa, per la Arendt, una concezione "plurale", o meglio sarebbe dire "duale", dell'Io, che sola consente la possibilità del giudizio. È questa dualità che più tardi verrà tradotta e tradita nella lotta interna della coscienza morale: una lotta della volontà contro il desiderio, da una parte, ma anche contro la ragione, dall'altra. In Socrate, se c'è qualcosa che assomiglia alla coscienza, la ragione che lo sorregge non è né "né il puro intelletto - da applicare a tutto ciò che abbiamo sotto mano - né la contemplazione",⁴⁴ ma una capacità del pensiero di sdoppiarsi e ritornare costantemente su se stesso. Come se funzionasse grazie a un continuo doppio movimento, quello di fuoriuscita dal cerchio chiuso dell'autoreferenzialità del sé e quello di ritorno su di sé, per ricordare e rielaborare ciò che si è visto ed esperito. In queste pagine, così come in quelle coeve del *Denktagebuch*, si ritrovano considerazioni interessanti sul nesso tra pensare e ricordare. Il modo più sicuro per evitare di entrare in conflitto con se stessi, afferma la Arendt, è quello di dimenticare.

43 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 88-89.

44 Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 87.

D'altra parte, non si può elaborare nel ricordo qualcosa che non è diventato precedentemente oggetto di pensiero, che non è stato messo al centro del dialogo silenzioso del sé con se stesso. In questo senso, il pensiero è quell'attività grazie a cui l'io ritorna su ciò che ha fatto e ciò che ha visto. E il male, afferma qui Arendt, ha senza dubbio a che fare con il deterioramento di questa capacità.⁴⁵ Ella ne è certa: i più grandi crimini a cui oggi abbiamo assistito sono commessi da "coloro che non ricordano, semplicemente perché non hanno mai pensato [...]. E senza ricordi nessuno può trattenerli dal commettere il male".⁴⁶

Gli uomini non sono, dunque, per Hannah Arendt, "animali razionali".

Sono piuttosto "animali pensanti". Ecco allora che cosa è per Socrate-Arendt questo "qualcosa di più" e "di diverso" che eccede la fattualità del processo vitale; ecco in che cosa consiste quell'elemento di trascendenza immanente, potremmo dire, che a suo parere giustifica la vita umana, e che la rende degna di essere vissuta. In questo senso, il pensiero non è solo un'attività etica, anzi l'autentica attività etica, perché permette il giudizio, ma è in sé l'attività che qualifica un essere vivente come un essere umano.

Non "il fatto della ragione" e la sua legge imperativa, ma la divisione tra l'io e se stesso, è la condizione di possibilità del pensiero e al contempo il trascendentale della libertà, della responsabilità e dell'imputabilità del male.⁴⁷ "Ciò che comunemente chiamiamo persona, in quanto diverso da un semplice essere umano che può essere chiunque, è in realtà ciò che emerge da quel processo di radicamento che è il pensiero. Se qualcuno è un essere pensante, radicato nei propri pensieri e ricordi, per cui sa che deve vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che permetterà a se stesso di fare. E questi limiti non gli si imporranno dall'esterno ma saranno, per così dire, autoimposti; questi limiti possono certo cambiare da persona a persona, da paese a paese, da secolo a secolo. Ma il male estremo e senza limiti è possibile soltanto dove queste radici sono completamente assenti. Ed esse sono assenti ovunque gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi, dove

⁴⁵ Ivi, p. 53.

⁴⁶ Ivi, pp. 87 sgg.

⁴⁷ "Chiedere a un individuo privo della facoltà di pensare di riconoscersi colpevole è un assoluto controsenso": Ead., Quaderni e diari 1950-1973, cit., p. 842.

consentono a loro stessi di volgere lo sguardo senza penetrare nella profondità di cui potrebbero essere capaci."48

L'immagine di una Arendt a tratti ingenua e ancora troppo "umanistica"49 potrebbe uscire rafforzata da questi riferimenti al pensiero come alla qualità che costituisce il proprio dell'essere umano. È un nodo ermeneutico irrisolto quello che riguarda lo statuto del soggetto arendtiano e della sua umanità.50 Da una parte, il chi è costituito dalla trama relazionale in cui è già da sempre preso, un soggetto che diventa tale perché inserito sin dall'inizio in un gioco di riconoscimento e visibilità reciproca con gli altri. Per cui, in termini non arendtiani, si può dire che l'attività stessa del pensare muove dall'impatto che l'esterno produce all'interno, vive del perpetuo movimento dell'uscita e del ritorno. Dall'altra, la capacità di pensare e ricordare appare spesso come un dono misterioso, elargito potenzialmente a ognuno, la cui attualizzazione e il cui funzionamento non vengono ulteriormente indagati.

Tuttavia, se leggiamo queste lezioni insieme ad alcune annotazioni coeve, appuntate nel suo *Denktagebuch*, alla luce retrospettiva de *La vita della mente*, un percorso tutt'altro che naïf sembra aprirsi. La scissione interna al soggetto, più che il prodotto di quella capacità critica misteriosa a cui fa segno il daimon socratico, sembra corrispondere a un conflitto tra le percezioni temporali dell'Io: tra quella parte del Sé che si esperisce come soggetta al tempo, al mutamento e alla morte, e quella parte, denominata "l'Io dell'Appercezione", che pur inscindibile dalle vicende dell'Io corporeo e mortale, non può fare a meno di percepirsi come eterna. Il dualismo arendtiano tra la vita biologica e la vita della mente sembra stemperarsi: l'esperienza del pensiero come esperienza dell'eterno è già in questi anni connessa a una particolare esperienza corporea, in cui, date certe condizioni di solitudine, di concentrazione e di quiete - le condizioni che rendono possibile il pensiero - il corpo si rappresenta come immortale.

48 Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. 60-61.

49 Come ad esempio molte letture sulla scorta di quella di J.-F. Lyotard, *Lecture d'infanzia* (1991), Anabasi, Milano 1993.

50 Su ciò si veda il saggio introduttivo di L. Boella a H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing, Raffaell o Cortina Editore, Milano 2006.*

La vita delle mente ritornerà a esaminare quell'illusione percettiva dell'eternità su cui si sono per lei edificate sia la ragione della metafisica sia la credenza nell'immortalità dell'anima. Ma ora è interessante sottolineare che, collocata nel contesto delle annotazioni del Denktagebuch fatte nel 1966,⁵¹ la conflittualità interna all'Io è strettamente posta in relazione al problema del male. Tra le condizioni che facilitano il male - ora chiaramente inteso come assenza di giudizio - sembra potersi annoverare la vittoria esclusiva di una delle due percezioni sull'altra. Come se Arendt ci stesse dicendo - e questo è importante - che il male - o meglio, il tipo di soggettività legata all'insorgenza possibile del male - si attualizza più facilmente là ove, tra le prospettive con le quali l'Io percepisce se stesso, si afferma come egemonica un'unica istanza, un'istanza che assolutizzata si fa negatrice dell'altra. Sia che risulti vittoriosa la prospettiva della morte - di una finitudine che non si cura d'altro che dell'ossessione del proprio e altrui scomparire - sia che abbia la meglio il senso di onnipotenza dell'"Io dell'Appercezione", che si sente eterno e universale, la separazione dell'intrico non può che essere una delle condizioni del male, in quanto blocca il movimento del pensiero da cui soltanto emerge il giudizio, quel giudizio che sa farsi critica del presente e sa aprirsi a immaginare la sofferenza dell'altro.

Questo non offre forse un'altra prospettiva da cui guardare a quella dialettica tra vita e morte all'opera sin dall'inizio nella riflessione arendtiana? Se ne Le origini del totalitarismo dava voce al paradosso storico di un attaccamento così intenso alla vita biologica, e di una paura così ossessionante della morte, da consegnare la vita, o meglio le singole vite, al potere onnipervasivo della morte,⁵² ora quella dinamica va individuata nel suo punto d'innesto all'interno del soggetto stesso. Da qui, la possibilità di scomporre la formazione degli eventi del male nella loro struttura microfisica.

La domanda che ci si deve porre non è allora più quella della metafisica: "Che cosa è il male?". Non si giungerà mai a una definizione. Bisognerà piuttosto cercare di capire come e perché si

51 H. Arendt, Quaderni e diari 1950-1973, cit., pp. 842-844.

52 Si veda supra il paragrafo In nome della vita: Arendt e Foucault.

arrivi a un'esperienza di potere che per effetto, per così dire, di una dialettica quantità-qualità si cristallizza in un sistema di dominazione. Come si organizza la rete di relazioni che lo producono, ma ancor più come funziona "fisiologicamente" la mente di un soggetto che supporta e pertanto rinforza l'evento del male. Un evento, appunto, che ora non basta più osservare dalla prospettiva delle decisioni politiche, o delle derive storiche, ma che va scrutato "dal basso".

Ci siamo soffermati più di una volta sulle possibili letture filosofiche della conflittualità interna all'Io. Anche e forse soprattutto nel caso di Hannah Arendt, di un certo modo di leggerla, le implicazioni etiche sono evidenti e, come nel caso di Nietzsche, di un certo modo di leggere Nietzsche, vanno contro una delle più radicate convinzioni sulla topologia del male. Da Agostino a Schelling, per parlare solo di coloro che noi abbiamo interpellato, il soggetto che compie il male mostra una fenomenologia ricorrente: quella duplicità interiore che, per esempio, diventa una vera e propria scissione negli eroi neri di Dostoevskij. Il dissidio interno è dunque pensato come origine tanto della malvagità soggettiva quanto del male nella storia. Per questo, per gran parte della filosofia morale cristiana e moderna, esso deve cessare: il Due va riportato all'Uno. Solo così la forza sovversiva può essere spenta. È in questo modo che la natura malvagia dei demoni assoluti si placa.

Tuttavia, la realtà ha più volte dimostrato che non è il Due la condizione dell'azione malvagia e che inoltre il male non coincide semplicemente con la malvagità. La malvagità da sola non può più spiegare tutte le occorrenze del male. Il "paradigma Dostoevskij" va dunque integrato con quella genealogia, in gran parte ancora da tracciare, che individua la "colpa" nella normatività del non-giudizio e nella passività,⁵³ nella docilità e nell'ostinazione a difendere e potenziare la vita.

⁵³ Sarebbe interessante accostare la prospettiva che si apre dalle riflessioni arendtiane alla ricerca deleuziana di "una nuova immagine del pensiero". Deleuze cerca infatti di pensare l'essere in quanto differenza, a fronte di una tradizione che ha assunto costantemente che "la differenza è il male". Da qui la polemica sul fatto che il modello del pensiero tradizionale è fondato sulla conformità e sul conformismo. Per questo il pensiero non deve essere un pensiero compiacente, ma critico e creativo. Il male, dal punto di vista di questa nuova immagine del pensiero, non sarà più l'errore, ma l'insensatezza, oppure l'incapacità di porre problemi. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 194 sgg.

Fenomenologie del male, queste, numericamente più diffuse delle patologie dei dispensatori di morte, e non solo per la generica e onnipresente pressione che il sistema, il contesto, l'autorità, esercitano sui soggetti coinvolti, come semplicemente affermano gli "psicologi del male". Sono proprio i tanti demoni mediocri, con la loro mancanza di pensiero e di giudizio, coloro sui quali Hannah Arendt ha cercato di riorientare lo sguardo.

7. Una diversa genealogia: il male della docilità

1. La soggezione come rimedio alla superbia

Il problema dell'obbedienza e della docilità, del loro ruolo de-responsabilizzante, si pone in realtà a Hannah Arendt già prima del libro sul processo al funzionario nazista. Non è un caso che l'autrice abbia da sempre giocato l'una contro l'altra l'etica e l'estetica kantiane.¹ Se la prima esalta l'obbedienza e la conformità alla legge, la seconda è potenzialmente "sovversiva" in quanto scardina il sistema della sussumibilità sotto l'universale. Sono del luglio 1955 - mentre sta preparando il libro *Che cos'è la politica?*² - alcune intuizioni folgoranti che sarebbero forse potute diventare una riflessione strutturata sul legame tra obbedienza e male.

Questi accenni contenuti nel *Denktagebuch*, che verranno ripresi soltanto pochi anni prima della morte, non troveranno mai una collocazione sistematica. In quelle pagine, la Arendt si chiedeva come era potuto succedere che un atteggiamento quale quello dell'obbedienza fosse stato elevato a virtù suprema. Come mai un comportamento del genere, così disprezzabile per i greci, si fosse affermato come valore etico sommo.

L'occasione per porsi queste domande le veniva fornita dalle pagine della *Summa Theologiae* di Tommaso (in particolare *quæstio* 162, *articulus* 5) in cui l'Aquinate contrappone frontalmente

1 Su ciò si veda H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (1982), a cura di P.P. Portinaro, il melangolo, Genova 1990. Per un'originale elaborazione della teoria del giudizio, a partire dalla distinzione arendtiana, cfr. A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008. Per l'autore, il giudizio rappresenterebbe una modalità conoscitiva che, pur tenendo conto della svolta anti-realistica e anti-fondazionalista, eviterebbe gli esiti relativistici.

2 H. Arendt, *Che cos'è la politica?* (1993), Edizioni di Comunità, Milano 1995. Il volume si compone di una serie di frammenti stesi dalla Arendt come traccia da cui sarebbe dovuto emergere un libro per l'editore tedesco Piper. Il libro non vedrà mai la luce.

superbia e humilitas, definendo quest'ultima come "subiectio hominis ad Deum".

Il fatto curioso - fa notare la Arendt - è che la superbia non viene determinata semplicemente come rebellio contro Dio. Le parole di Tommaso recitano piuttosto: "initium superbiae hominis est apostatare a Deo", aprendosi, per l'autrice, a molte possibili interpretazioni. In particolare, ci dice, si affermerà quella lettura, dagli utili effetti politici, per la quale anche la disobbedienza degli uomini nei confronti di altri uomini è segno del tradimento originario nei confronti di Dio. Se dunque la prima azione dell'uomo, la trasgressione, è il prodotto della superbia, il Cristianesimo avrà buon gioco nello "psicologizzare" tale comportamento trasformandolo in dato costitutivo dell'essere umano. Pensare l'uomo a partire dalla sua predisposizione innata alla ribellione e alla disobbedienza darà nel tempo fruttuosi tornaconti politici.

Ad Arendt, lettrice assidua della patristica, studiosa di Agostino, non può sfuggire il ruolo fondamentale che la dialettica tra superbia e humilitas gioca nel configurare la specificità del peccato originale. Tuttavia, in quel contesto, non intraprende quello che sarebbe potuto diventare un percorso genealogico radicale sul nesso tra docilità e male. Ella tornerà sui testi paolini e agostiniani nell'ultima opera della sua vita, per scandagliare gli elementi che essi forniscono in relazione alla "fondazione" della facoltà del volere. Ma negli appunti del '55 l'accostamento tra male, potere e obbedienza rimarrà soltanto adombrato. Così, pur lasciandoci tracce evidenti, Hannah Arendt non arriverà mai a formulare per esteso le implicazioni del problematico intreccio di questi tre fattori.

Sappiamo da Genesi, 3 come il male entra nell'uomo e attraverso l'uomo nel mondo. Subito dopo il racconto della creazione divina, si passa alla narrazione del primo atto umano che rompe lo stato di perfezione e di innocenza, senza tempo e senza storia, in cui il rapporto tra Dio e le creature è immediato e armonico. Nel momento stesso in cui agisce, l'essere umano compie una trasgressione: non un'azione libera, un'iniziativa autonoma e creativa, ma un atto reattivo, di contrapposizione.

Contravviene infatti a quell'unico ordine impartito da Dio: non nutrirti "dell'albero della conoscenza del bene e del male". Sapere del bene e del male significa rendersi simili a Dio, come il serpente insinua.

Rispetto ad altre cosmogonie e teogonie, dal Gilgamesh alle tante saghe nordiche, il peccato originale in Genesi, 3 si configura come colpa imputabile alla libertà, a quella libertà che è tutt'uno con la disobbedienza.³ Esso, tuttavia, è irredimibile dalle sole forze umane. Dalle conseguenze di quel primo gesto, l'uomo potrà essere salvato solamente dall'azione divina. Perché quel male, portato dalla disobbedienza del primo genitore, rimane come ferita indelebile della separazione dell'uomo da Dio.

E per quanto la narrazione si riferisca, come fa notare Ricoeur, a figure come quella del serpente che sembrano spostare la questione del male in un "esterno già da sempre là",⁴ resta indiscutibile che la disobbedienza è identificata con il male originario, radicale, fonte di ogni altro male sulla terra. La prima creatura ha inscritta in sé la propensione al male e questa propensione si trasmette a ogni altro uomo. Perché da quell'azione che è la ribellione a Dio, il primo e originario peccato, deriva una condizione,⁵

La disobbedienza allora non è la conseguenza della corruzione della natura umana, ma è, potremmo dire, l'evento originario che apre alla corruzione della natura umana. Dio, "autore delle nature e non delle corruzioni, creò l'uomo retto; ma egli volontariamente pervertitosi e giustamente condannato generò uomini pervertiti e condannati".⁶ Dio aveva infatti creato il genere umano da un solo e unico uomo per vincolare i suoi discendenti nella concordia, nella pace e nell'amore divino. Ma l'atto della disobbedienza sconvolge l'ordine ontologico.⁷

3 Sul significato generale del peccato originale per la tradizione filosofica e teologica occidentale, si veda il bel saggio di M. Ravera, *Peccato originale*, in RR Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 265-282. Per una rivisitazione contemporanea del peccato di superbia, imprescindibili sono le pagine di L. Bazzicalupo, *Superbia: la passione dell'essere*, il Mulino, Bologna 2008.

4 P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), il Mulino, Bologna 1970.

5 Si veda H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, Piper Verlag, München 2002, luglio 1955; tr. it. *Quaderni e Diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 455-456.

6 Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, Libro xiii, 14, p. 618.

7 Sul problema della disobbedienza come azione originaria dell'umano, si vedano le intelligenti considerazioni di G. Briguglia, *Si stetissent primi parentes. Elementi di un modello politico tra filosofia ed esegesi*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge", 73, 2006, pp. 43-62 e l'acuto saggio di E. Coccia, "Inobedientia". Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana, "Filosofia politica", xxn, 1, 2008, pp. 21-36.

La disobbedienza del primo uomo, che trasmetterà a tutti gli altri la macchia originaria, porta infatti a quella morte spirituale da cui, come dirà san Paolo, potrà salvarci soltanto il sacrificio di Cristo. Tuttavia, il male del peccato, anche se redento dal figlio di Dio, rimane come marchio dell'umanità, un'umanità che resta segnata dal male anche se il peccato è stato compiuto da uno solo dei suoi membri. Il battesimo ha pertanto la funzione di rinnovare ogni volta per ciascun uomo il sacrificio salvifico di Cristo. E anche se Agostino si sforza di complicare e sfumare la portata di tale frattura originaria, cercando di fornire una lettura essenzialmente morale del male del peccato originale, resta ferma l'assunzione di una natura umana ontologicamente corrotta, conseguenza della trasgressione morale della volontà: "Questa umanità, d'altra parte, non sarebbe divenuta soggetta alla morte in ogni suo membro se i primi due esseri umani, l'uno creato dal nulla, l'altra creata dal primo, non l'avessero meritato per la loro disobbedienza, provocando con un peccato così grande la degenerazione della natura umana, che quindi ha tramandato anche ai posteri il debito del peccato e la necessità della morte".⁸

Tommaso, a sua volta, introduce una notevole attenuazione della portata ontologica del peccato rendendo canonica la differenza tra il *peccatum personae* (imputabile al singolo) e il *peccatum naturae* (il peccato originale), il quale potenzialmente si trasmette a tutti attraverso la generazione biologica, ma viene reso attuale solo dalle scelte della singola anima che pecca.⁹ Tuttavia l'ambiguità costitutiva che struttura l'idea di peccato originario non verrà mai sciolta. E se la modernità si incammina verso il progressivo depotenziamento dell'interpretazione letterale del gesto di Adamo ed Eva, l'equazione tra male e trasgressione, tra disobbedienza e corruzione rimane per sempre fissata come a priori indiscusso della questione del male.

Ora, se la caduta non è originaria - ed è ciò che Hannah Arendt coglie negli appunti del '55 -, se lo *status naturae lapsae* è una conseguenza della ribellione che ha infranto l'unità incontaminata, la quiete dell'originario, la disobbedienza, tutt'uno con la superbia,

⁸ Agostino, *La città di Dio*, cit., Libro xrv, 1, p. 643 (corsivo mio).

⁹ Tommaso, *Quaestio disputata de malo* (qq. 4-5). Ma si veda su ciò ancora M. Ravera, *Peccato originale*, cit., pp. 268-270.

è il tratto costitutivo che disegna la difettività antropologica dell'intero genere umano.

È ciò che ha gettato l'uomo in questo mondo segnato dalla sofferenza e dalla morte. Ciò che ha provocato la rottura con l'eterno e l'entrata nel tempo e nella storia, nella decadenza e nel disordine.¹⁰ L'innocenza dell'uomo - così come Dio lo ha creato - consisteva in uno stato di perfetta obbedienza, a cui corrispondeva uno stato di sottomissione "felice" del corpo all'anima. Ma dall'entrata in scena della volontà ribelle, tutto si perde. La disobbedienza stessa perde il suo carattere di evento libero per diventare una disposizione permanente, arginabile soltanto attraverso l'imposizione di quella *hu-militas* che dovrà farsi *habitus* ed *ethos* della "*subiectio hominis ad. Deum*". Per tale atto di disobbedienza, l'uomo perde dunque l'innocenza e il piacere, e acquista la colpa e la fatica come propria miseria costitutiva. Si trova abitato al proprio interno dal conflitto tra il desiderio di tornare a Dio e il desiderio del mondo. Punita nella sua somiglianza con Dio, la creatura umana condivide parte del destino delle creature irragionevoli. Per questo ha bisogno tanto della salvezza finale, quanto, durante il periodo terreno, di un padrone e di un sovrano. Da qui una vita di relazione strutturata inevitabilmente dalla prevaricazione dell'uomo sull'uomo, dalla proprietà, dalla concupiscenza e dalla necessità della legge.

Il rapporto inestricabile fra trasgressione, male, morte e potere struttura, dunque, la nuova condizione terrena dell'uomo, perennemente in bilico fra il suo orizzonte finito e il desiderio dell'infinito. Un nesso, questo, fra trasgressione, male, morte e potere, che come abbiamo visto rimane sostanzialmente invariato - pur nella differenza anche radicale dei contenuti dati ai singoli termini - sino a Heideggere e Lévinas.¹¹

¹⁰ Cfr. E. Coccia, "Inobedientia". Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana, cit.

¹¹ È ovvio che dal punto di vista storiografico quest'affermazione andrebbe sfumata. Nella storia del pensiero politico, per esempio, il diritto di resistenza al potere tirannico sembrerebbe a tutta prima smentire questa serie di equazioni. Tuttavia, per quanto la disobbedienza diventi la forma di comportamento se non virtuoso, quantomeno incoraggiato, resta fermo che essa è consentita in quanto riporta a un'obbedienza primaria nei confronti delle leggi che il tiranno ha trasgredito. Per cui l'equazione fra trasgressione e male rimane, anche se in quel caso la trasgressione è perpetrata da un principe o un sovrano che si fa tiranno. Su ciò si veda, tra i contributi recenti, il saggio di R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bologna 2010.

Ciò che sigla l'inscindibile legame tra l'uomo, il male, la morte, da una parte, e il potere, resosi necessario dalla interazione dei tre termini, è dunque un originario atto di trasgressione.

Sappiamo quale sarà, per il Cristianesimo, una delle maniere più efficaci per porre rimedio ai mali che derivano dalla disobbedienza e dalla superbia. Il peccato porta con sé la necessità del potere, ma tramite il potere anche la possibilità della salvezza. Se il peccato ha introdotto la morte, ha reso altresì possibile il bisogno, e con esso l'opportunità, della redenzione nell'altra vita. Il potere dell'uomo sull'uomo è certamente "libido dominandi", brama di prevaricazione, manifestazione del peccato, in una parola male, ma è anche, qualora ben diretto e capace di portare l'uomo all'obbedienza, il segno dell'amore di Dio, di colui che ora non può più essere soltanto Creatore, ma deve farsi governatore delle differenze tra gli esseri umani.

Perché se gli uomini erano resi uguali tra loro da Dio e in Dio, peccando, nel mondo sono diventati diversi e riottosi e pertanto bisognosi di una guida. Per condurre gli uomini verso la salvezza dalla morte eterna, è necessario l'uso di un potere che non sia appunto soltanto desiderio di dominio, ma anche volontà di cura: "Quelli che si prendono cura degli altri," infatti, "esercitano un comando, come il marito verso la moglie, i genitori verso i figli, i padroni verso gli schiavi. Obbediscono invece coloro di cui ci si prende cura, come le mogli verso i mariti, i figli verso i genitori, gli schiavi verso i padroni. Ma nella casa del giusto, che vive secondo la fede e che è ancora in cammino lontano dalla città celeste, anche coloro che comandano sono al servizio di quelli che sembrano essere comandati".¹² L'esercizio del potere come cura - in analogia con l'allevamento e il potere domestico¹³ - non significa solo comandare, ma "imperare potentia rationis". Coloro che esercitano il comando, se si pongono al servizio di Dio, non impartiscono ordini per passione di potere, ma per dirigere verso il bene coloro che devono obbedire. Se non ci fosse il potere della cura, che si esprime tramite il rapporto comando-obbedienza, la natura avanzerebbe senza sosta nella corruzione.

¹² Agostino, *La città di Dio*, cit., xrx, 14, p. 968.

¹³ G. Briguglia, *Si stetissent primi parentes*, cit.

Ci troviamo così di fronte a una doppia funzione dell'obbedienza terrena.

Da una parte, è senz'altro la cicatrice di una ferita, la cifra della colpa. Se non ci fosse stata l'iniziale disobbedienza della superbia non ci sarebbe nemmeno il potere che pretende l'obbedienza agli ordini che impartisce.

Lo stato di innocenza poneva in una diretta comunicazione divina, senza fratture. Dall'altra, l'obbedienza è ora ciò che può ricondurre all'*humilitas*; è la via lungo cui è possibile stabilire una relazione mondana che in qualche modo disattiva la radice della superbia. L'ordine della natura voluto da Dio non prevedeva il potere dell'uomo sull'uomo. Dio voleva soltanto "che la creatura razionale fatta a sua immagine comandasse precisamente solo sulle creature irrazionali; non l'uomo sull'uomo, ma l'uomo sulla bestia".¹⁴ Poiché tuttavia la colpa ha ridotto gli uomini a creature irrazionali, il potere degli uomini sugli altri uomini deve diventare simile a quello dei pastori.

Così ora vuole la giustizia divina. Il modello del potere è dunque tratto dal rapporto tra pastore e greggi, il quale fa da esempio anche per il rapporto tra l'uomo e la sua compagna e il rapporto del padre con i figli. Insomma, il potere politico come cura, come potere pastorale, implica l'obbedienza quale antidoto indispensabile contro il male, quel male entrato nella condizione dell'essere umano a seguito del peccato di superbia, a causa della disobbedienza di Adamo.

Che dire allora, per chiudere il cerchio dei nostri riferimenti costanti a Dostoevskij? Se i demoni raccontano del male del potere come esito delle abissali libertà e del desiderio di distruzione di coloro che vogliono rendersi uguali a Dio, la leggenda del Grande Inquisitore mostra il volto pastorale e oblativo di un potere che con la richiesta dell'obbedienza offre la possibilità della salvezza. Sei demoni avvisano dei pericoli che l'uomo corre rendendosi uguale a Dio nel punto vertiginoso della sua autodeterminazione, la leggenda del Grande Inquisitore mostra l'ambivalenza di un comando che può pervertirsi in idolatria del potere, ma potrebbe anche servire quale rimedio al peccato.

¹⁴ I passi del Genesi a cui Agostino si riferisce sono Genesi, 1,21-31 e in particolare: "Poi Dio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza e abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, e sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra".

Sicuramente, ciò che in entrambi i casi non viene messo in discussione è il ruolo salvifico, benefico dell'obbedienza e dell'umiltà.

Perché la libertà è sempre assunta - e Dostoevskij è davvero solo il caso esemplare - come imago dell'onnipotenza divina, della volontà assoluta di Dio che riesce a creare ex nihilo.¹⁵ Il male entra nel mondo nel momento in cui la creatura cerca di imitare Dio, disobbedendo all'obbligo della sua limitazione. L'oggetto del desiderio umano di onnipotenza non potrà infatti che essere la concupiscenza del potere e della dominazione sugli uomini. Ecco l'impero del male degli uomini che comandano altri uomini. A meno che alcuni di loro non si assumano il peso di governarli per conto di Dio, imponendo quell'ordine e quell'obbedienza che ricordano, anche se soltanto obliquamente, la perfetta obbedienza e la perfetta armonia dello stato originario. La società, anche la società migliore, dovrà dunque condurre i singoli esseri umani nella consapevolezza che essi sono del tutto incapaci di regolarsi da soli.

In qualche modo, come si è visto, la convinzione teologica si perpetua nella ragione laica, la quale tradurrà quel primo peccato della disobbedienza nella radice del desiderio costitutivo di una libertà umana che può pervertirsi, cercando di andare oltre i propri limiti.

E se invece la potenza di Dio fosse stata pensata in base a un altro modello? Se per così dire non avesse seguito la traiettoria che dal nulla porta all'essere? Il modo di pensare la nostra libertà sarebbe forse stato diverso? La libertà sarebbe forse stata liberata dall'ansia del non-essere come dannazione da cui bisogna essere salvati? La libertà, in particolare, sarebbe stata liberata dalla condanna del giudizio? Dal fatto che giudicare, discriminare tra ciò che è bene e ciò che è male, tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, significa voler diventare uguali a Dio e tracotanti?

Queste domande senza risposta suggeriscono che revocare in causa la correlazione necessaria tra disobbedienza, male, morte e potere potrebbe essere la posta in gioco di una diversa genealogia filosofica.

¹⁵ Per una visione d'insieme sui problemi sollevati dalla questione dell'onnipotenza divina nella filosofia moderna, si veda G. Canziani, M.A. Granada, Y.C. Zarka (a cura di), *Potentia Dei: l'onnipotenza divina nei secoli 16. e 17.*, Franco Angeli, Milano 2000; per quanto riguarda il rapporto tra male e onnipotenza divina, si veda l'utile sintesi di J.A. Keller, *Problems of Evil and the Power of God*, Ashgate, Aldershot 2007.

Una genealogia che non pretende di andare semplicemente al di là del bene e del male, ma continua a porsi il problema del male e va a cercarlo esattamente là dove sempre si è creduto di individuare la condizione di possibilità della redenzione. Cercare di ricostruire quest'ipotetica filiazione filosofica è il proposito delle pagine che seguono.

2. Un rapporto tra forze: il Nietzsche di pochi

Colui che davvero ha non solo messo in questione, ma ribaltato i presupposti dell'"equazione politica" che si stabilisce a partire da Genesi, 3 è sicuramente il Nietzsche degli ultimi importanti scritti. Se all'epoca de *La nascita della tragedia* la polemica antirousseauviana e antikantiana lo aveva in qualche modo portato ad accettare i presupposti "controrivoluzionari", e dunque a non discutere le assunzioni relative al peccato, a partire dallo Zarathustra egli sembra voler rompere esplicitamente con gli assunti di fondo della tradizione cristiana. Il parallelo a cui viene condotto il lettore - quello tra Gesù Cristo e Zarathustra - non ha semplicemente un intento parodistico. Né si limita a predicare la "Buona Novella alternativa".¹⁶ Vuole invece portare a uno sguardo liberato da tutte le mistificazioni imposte dal risentimento e codificate dalla metafisica e dalla religione. In questa prospettiva si apre la possibilità di una lettura del nesso male e potere assai diversa non solo da quella della tradizione reazionaria e conservatrice, ma anche da quella del pensiero politico in generale.¹⁷

16 Cfr. P. Sloterdijk, *Überdie Verbesserung der Guten Nachricht*. Nietzsche fünftes Evangelium, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001.

17 Si veda l'imponente lavoro di D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. Biografia intellettuale e bilancio critico, Bollati Boringhieri, Torino 2002, per il quale l'opera del filosofo tedesco, seppure con genialità e originalità, si struttura come ininterrotto controcanto al grande ciclo rivoluzionario francese e al movimento socialista. Credo che, pur senza negare la relazione che il pensiero di Nietzsche intrattiene con le correnti contro-rivoluzionarie e reazionarie, lo spettro e le implicazioni filosofiche della sua riflessione siano ben più ampie, anche in termini di ricaduta politica. A questo proposito rimane fondamentale il lavoro ormai classico di G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.

Tanto da poter dire che la strategia messa in campo dal capolavoro del 1885 - andare "Al di là del bene e del male" -risponde, sì, all'esigenza di ridescrivere con altro sguardo le prospettive valutative della morale tradizionale, ma va pure incontro alla volontà di portare allo scoperto gli stratagemmi con cui il potere pastorale cristiano ha saldato la formula della dominazione politica all'idea del peccato e di smascherare le astuzie con cui ha fatto dell'obbedienza il rimedio a quel male la cui prima espressione si manifesta appunto nella disobbedienza.

Nietzsche punta il dito sull'"invenzione" del peccato originale. E per condurre la sua polemica deve riscrivere - così credo si possa interpretare - quel primo passo compiuto dall'uomo lungo la via della propensione al male. In questo senso ha ragione Deleuze: Nietzsche porta a compimento ciò che Kant aveva soltanto iniziato. Non solo però, bisogna aggiungere, per quanto riguarda La critica della ragion pura, ma anche per quanto attiene a La religione nei limiti della semplice ragione, in cui la nozione di "male radicale" voleva appunto opporsi alla questione della predestinazione del genere umano al "peccato originale". Come se Nietzsche imputasse a Kant di non essere davvero riuscito a smontare l'impalcatura del secolare edificio che il potere pastorale ha costruito sull'idea della naturale malvagità dell'uomo; quell'edificio che se anche ora sta crollando sotto l'impulso della sua stessa spinta nichilistica conserva intatte le proprie fondamenta. Si potrebbe allora pensare all'opera nietzscheana, almeno a partire dagli scritti successivi a Così parlò Zarathustra, in particolare Al di là del bene e del male e Genealogia della morale, come a un lungo, tortuoso e indiretto commento a Genesi, 3, tra le cui righe non si indaga la predisposizione al male espressa dalla disobbedienza, ma si interroga il male che emerge dalla reattiva passività del risentimento; non si interpreta il male come cifra del dolore che l'uomo proverebbe per la sua natura finita, ma si denuncia il male che l'energia vitale deve subire per diventare docile, per farsi salvare da quello stesso potere che le ha inferto la ferita. In maniera talvolta sottile, talaltra greve, Nietzsche punta il dito dunque contro quella geniale invenzione che ha fatto della cattiva coscienza e del senso di colpa le cicatrici indelebili del peccato, per contrapporre a esse l'innocenza di una vita che riesce a esprimere ciò che è in suo potere.

La dottrina del peccato va dunque combattuta non sul terreno del

"male radicale" di Kant e nemmeno su quello rousseauviano, che semplicemente ribalta i tempi e i luoghi della "caduta". Va piuttosto impugnata nelle sue premesse teologiche, svelando la loro funzionalità materiale. Il Cristianesimo, attraverso un'elaborata psicologia inibitoria, ha in prima istanza negato l'innocenza del dolore e del caso che inevitabilmente provoca dolore. "Si è tolta innocenza al dolore," non si stanca di ripetere Nietzsche.¹⁸ Il Cristianesimo ha poi ipotizzato come naturale e originaria una situazione di pace, quella per cui "Dio creò l'uomo felice, ozioso, innocente e immortale", di modo che la vita reale potesse sembrare un'esistenza falsa, decaduta, peccaminosa, in cui sofferenza, lotta, fatica apparissero come qualcosa di corrotto, come segni dell'inautentico e della caduta a cui andava posto rimedio. Ecco lo stratagemma: pensare la vita, dalla disobbedienza di Adamo in poi, come una maledizione, come la situazione entro cui il peccato ha inoculato la morte e dalla quale occorre essere salvati. Se l'uomo può diventare libero, nel senso di libero dal peccato, lo sarà non grazie alle sue azioni, ma perché riscattato dal sacrificio altrui, il sacrificio di Cristo. La promessa fatta in cambio dell'obbedienza e dell'umiltà consiste in una vita immortale, felice, privata del dolore. Ma perché, si chiede provocatoriamente il filosofo, dovremmo mai volere una vita oziosa, immortale e felice? "Perché mai invece sofferenza e morte non possono essere ritenute desiderabili?" E se una forza piena si caratterizzasse proprio per il fatto che vuole "creare, soffrire, perire"?¹⁹

Se questa è la sostanza della convinzione nietzscheana, è ovvio che ai suoi occhi il nesso male e potere acquista un significato molto diverso da quello a esso conferito dall'intera galassia controrivoluzionaria e reazionaria. Per tutti coloro che vedono nel 1789 la data che sigla il disastro della politica moderna, l'epoca "democratica e socialista" è il frutto della crisi del principio di autorità. Non c'è dubbio che tale linearità genealogica non si addica al pensiero di Nietzsche.

18 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster-Nietzsche, nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992, p. 168.

19 Id., *Frammenti postumi*, 1887-1888, versione di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1971, pp. 265-268.

Per quanto lo riguarda, infatti, è possibile seguire un percorso dettato da una logica del tutto diversa: vedere cioè nella decadenza non l'esito di una progressiva delegittimazione dell'obbligo a obbedire, ma la paradossale universalizzazione dell'obbedienza stessa, intesa in un significato più profondo del semplice assenso al comando. È chiaro, come del resto è già stato detto, che voler leggere Nietzsche in questo modo implica una scelta filosofica non ovvia. Vale a dire assumere la volontà di potenza come un dato ontologico primo che non può essere tradotto semplicemente in un progetto politico. In netto contrasto con le semplificazioni "fasciste", e in generale con i propugnatori di un Nietzsche "dimezzato", la *Wille zur Macht* rimanderebbe essenzialmente al fondamento stesso della vita, al suo incessante principio di organizzazione e disorganizzazione. Significa pertanto sostenere, come propone Deleuze, che ogni fenomeno è di per sé manifestazione di un insieme di forze, in quanto ogni forza è in un rapporto essenziale con un'altra. L'universo nietzscheano sarebbe un universo plurale i cui atomi, in realtà, non sono unità indivisibili, ma insiemi di forze. Se l'essere della forza è plurale, e se solo la forza ha la possibilità di entrare in rapporto con un'altra forza, allora si chiama volontà di potenza l'elemento differenziale di tale rapporto. La volontà di potenza, pertanto - e questo è cruciale -, non si esprime come volontà di esercitarsi su un oggetto e dominarlo. È una volontà che vuole estrinsecarsi rapportandosi a un'altra volontà. In tale orizzonte interpretativo, il corpo stesso - prodotto delle forze che lo compongono - sarebbe organizzato secondo una gerarchia tra quantità di forze con un diverso orientamento.

Da qui l'origine del contrasto tra attivo e passivo, che non consisterebbe allora in una diversa qualità originaria della volontà di potenza, buona in alcuni e malvagia in altri.²⁰

20 Si veda G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia, e altri testi* (1962), Einaudi, Torino 2002; M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977.

3. L'obbedienza non è mai stata una virtù

Come interpretare allora, anche in senso politico, e come valutarlo, il rapporto tra forze e l'elogio nietzscheano delle differenze? Come sappiamo le grandi semplificazioni "nazionaliste" di Nietzsche - da quelle *völkisch* a quelle propriamente naziste - hanno letto il principio di differenza come un principio di gerarchia di valore tra appartenenze politiche e antropologiche, basate sulla collocazione sociale della nascita o della razza. Se davvero il pensiero nietzscheano predicasse questa mappatura castale o razzista dell'umano, si farebbe propugnatore di un dualismo politico in cui avremmo da una parte un popolo di signori e dall'altra un popolo di schiavi, con la conseguente distinzione tra un potere buono e un potere cattivo, che si tradurrebbe nella distanza tra un comandare attivo e un obbedire passivo. Tuttavia, rifiutare questa facile opposizione che si limita a capovolgere il senso comune di ciò che è bene e ciò che è male non significa eludere la durezza di alcune iperboli nietzscheane, di cui va invece riconosciuta la facile disponibilità alla trasposizione politica nel principio della volontà di dominio dei forti sui deboli. Non vuol dire nemmeno liquidare l'imbarazzo che suscitano molti aforismi addossandone la responsabilità al "taglia e incolla" che avrebbe fatto la sorella, per poterne consegnare una selezione "scabrosa" alla lingua nazional-populista del Reich millenario. Ciononostante, in Nietzsche la questione del male in relazione con il potere, continua a porsi. Si pone, con Nietzsche e a partire da Nietzsche, insieme alla questione del soggetto. In due sensi. In primo luogo perché - lo abbiamo già seguito nel capitolo a lui dedicato nella prima parte - con il movimento di un Io che fa ritorno a se stesso ha luogo l'invenzione linguistica che corrisponde al concetto di male. Esso è implicato dal costituirsi di quell'interiorità che viene spiegata dal filosofo tedesco come il ripiegamento interno di un'energia, e del suo potere, che non riesce a fluire all'esterno. In secondo luogo perché - ed è ciò che ora maggiormente mi interessa - su una modalità specifica di questa soggettivazione gli "imprenditori del risentimento" potranno far funzionare al meglio i dispositivi di un rapporto di dominio. Per questo è interessante la denuncia nietzscheana del desolante spettacolo dell'ultimo uomo. Gli serve a mostrare come il nichilismo sia preparato soprattutto dal generale addomesticamento,

grazie al quale il governo sugli uomini ha gestito le richieste del risentimento, delle forze reattive. Un'altra lettura di Nietzsche è possibile, in sintesi, senza per questo dovere completamente renderlo "impolitico"; senza cioè metaforizzare e nascondere le tracce di una sua preoccupazione politica. Si tratta di seguire il percorso della critica nietzscheana al potere pastorale, derivandone, senza eccessive forzature, una messa in questione del principio politico dell'obbedienza, di un certo modo di obbedire, che può trasformare un fisiologico rapporto di potere in un evento del male.

Certo, Nietzsche come sempre è ambivalente. In alcuni passi sembra giustificare, persino apprezzare, l'obbedienza, il conformismo e il servilismo per tutti coloro che non avrebbero comunque la forza di agire.

Tuttavia, la polemica anti-democratica consente di individuare nella critica all'apatia e alla passività uno dei rari luoghi in cui la filosofia politica sembra offrire la possibilità di un'altra genealogia del nesso male e potere.

Una genealogia, quella desumibile da Friedrich Nietzsche, che pare raccogliere le preziose indicazioni della leggenda del Grande Inquisitore, ma spingendole in una zona inesplorata dal grande scrittore russo.

Il male del potere non ha niente a che fare, pertanto, con una volontà di potenza che il peccato originale, in quanto disobbedienza, sembra presupporre. Al contrario, così scrive nel 1884: "La radice di tutti i mali è questa: ha vinto la morale servile dell'umiltà, della castità, del disinteresse, dell'obbedienza assoluta". Il male radicale è dunque ciò che si palesa, senza più nessuna ambiguità, nel fatto che anche "gli uomini migliori" "hanno finito per misurare se stessi col metro della virtù degli schiavi", arrivando a rinominare la loro differenza rispetto ai molti come "superbia".²¹ Il tipo umano della vittoriosa morale del risentimento è infatti l'"ultimo uomo", la cui fenomenologia indica il

21 "Il disastro è che gli uomini migliori o sono in preda ai sensi di colpa o Hanno finito per misurare se stessi con la virtù degli schiavi e così si sono trovati 'superbi'. Superiore non è l'uomo capace di mettere in moto le masse. Non è funzione di qualcosa. La natura 'superiore' consiste nell'incomunicabilità e nella differenza" (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 479).

punto d'arrivo della parabola nichilistica, politicamente segnato dalla piena affermazione della morale del gregge. 22 Certo, il radicalismo filosofico di Nietzsche non lo rende un maestro nelle distinzioni terminologico-concettuali. Nei suoi testi, infatti, liberalismo, democrazia e socialismo spesso si confondono e si sovrappongono. In sintesi, il tempo della democrazia è il tempo degli "ultimi uomini", gretti e meschini, utili e utilitari, misurabili e misuratori, uguali e mediocri, deboli e mansueti, fortemente convinti tuttavia di aver così finalmente inventato la felicità. La morale democratica, ormai "quasi ovunque" vittoriosa, si presenta, sulle prime, come un buon collante della comunità politica, con la sua idea di eguaglianza. Ma per Nietzsche, sotto gli altisonanti valori (giustizia, fratellanza, solidarietà) essa occulta la decadenza generale e difende, coltivandole, la meschinità e la debolezza universali.

Non credo che Friedrich Nietzsche stia semplicemente cercando adepti contro la democrazia; vuole piuttosto disorientare il lettore per portarlo a sospettare delle sue abituali e radicate convinzioni, quelle appunto relative alle "idee moderne democratiche". Vuole mostrargli l'altra faccia della democrazia, il volto oscuro del tipo umano democratico che crede di aver inventato la felicità soltanto perché ha lasciato "le contrade dove la vita era dura", che ritiene di essere capace d'amore per l'umanità solo perché è ormai incapace di sopportare il conflitto. Se l'uomo moderno e democratico si situa "al centro" è soltanto perché ha orrore della fatica degli estremi. Vuole vivere comodo e la sua supposta bontà non è altro che il desiderio che nessuno gli faccia del male. È il sostenitore delle virtù vigliacche, tra le quali la più insopportabile è per Nietzsche l'ipocrisia di coloro che detengono una posizione di reale potere. Infatti, "anche quelli che comandano fingono ipocritamente di avere le virtù di quelli che servono [...]. Io servo, tu servi, noi serviamo - così prega l'ipocrisia di coloro che comandano, - e guai se il primo signore non è altro che il primo servitore".²³

22 Cfr. *ivi*, pp. 125-126, dove si legge: "La democrazia è il Cristianesimo naturalizzato: una specie di ritorno 'alla natura', avvenuto dopo che una estrema antinaturalità poté essere superata dalla valutazione opposta. Conseguenza: l'ideale aristocratico perde il suo carattere naturale". Si veda anche l'edizione Frammenti postumi, 1887-1888, cit., p. 145.

23 *Id.*, Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno (1883-1885), Adelphi, Milano 1979, p. 206.

Nietzsche non riesce a tenere a freno il suo disprezzo per questi "adepti del gusto democratico", per "i nuovi livellatori" e "i socialisti dal cuore di miele", per i quali nulla vale se non una vita nel benessere, senza pericolo e senza dolore, alleggerita di tutto ciò che produce inquietudine. Così, amanti dell'uguaglianza perché sempre più sospettosi nei confronti di ogni differenza, incapaci di ammirare, ma desiderosi di conferme e affermazioni, gli uomini democratici si prestano meglio che gli uomini di ogni altra epoca a offrire mitezza e mansuetudine in cambio di una guida. L'importante, suggerisce Nietzsche, è che non si dica loro che qualcuno chi sta comandando e che stanno di conseguenza obbedendo.

Ricordiamo: "Io servo, tu servi, noi serviamo", così deve suonare la nuova legittimità politica. Perché tutto ciò che conta è che i nuovi padroni-servitori riescano a convincerli di essere i garanti della loro vita buona e sicura. Lungi allora dall'essere espressione di un progressivo affermarsi della libertà soggettiva, del trionfo dell'uomo finalmente uscito dalla minorità, la democrazia è piuttosto il compimento, la fase ultima, di un lungo processo di assoggettamento e di imbrigliamento dell'energia vitale in cui si è imparato a chiamare virtù la paura, e non il coraggio, il risentimento, e non l'azione, l'obbedienza, e non l'autodeterminazione.

L'Ultimo Uomo, pertanto, è colui che prende coscienza della sua nuova forza numerica per attribuirsi la potenza anche in senso politico.

A un primo sguardo queste pagine sembrano riprendere le preziosissime intuizioni di Tocqueville ne *La democrazia in America*: il suo sguardo lucido e ambivalente sulla "passione per l'uguaglianza delle condizioni" e su quel desiderio mimetico che produce conformismo e omologazione.²⁴

²⁴ Per un esaustivo raffronto tra Nietzsche e Tocqueville si veda il libro di B. Krulic, *Nietzsche penseur de la hiérarchie. Pour une lecture "tocquevillienne" de Nietzsche*, L'Harmattan, Paris 2002. Si vedano anche le acute analisi contenute in E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, in particolare pp. 127-175, ed Ead., *Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 77-99. Molto interessante da sviluppare sarebbe il raffronto tra la prospettiva nietzscheana e l'orizzonte teorico esplorato da N. Urbinati, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011, in particolare pp. 97-171.

E tocquevilliana è pure la denuncia di un processo di omogeneizzazione che mentre guadagna sempre più terreno aumenta il rischio di rovesciarsi paradossalmente in tirannide.

Ma se per lo scrittore francese si tratta soprattutto della "tirannia della maggioranza", per Nietzsche cresce contemporaneamente la possibilità della tirannia di chi vuole affermare la propria superiorità sulla massa. Sono le note affermazioni su cui puntano i sostenitori di un nietzscheanesimo razzista e schiavista. Il filosofo tedesco in molti luoghi afferma infatti che le nuove condizioni politiche e sociali del livellamento, del "mediocrizzarsi" dell'uomo, sono "idonee in sommo grado a ingenerare uomini d'eccezione, della più pericolosa e ammaliante qualità".²⁵ Mentre la democratizzazione avanza, generando un "tipo predisposto alla schiavitù, nel senso più sottile", può succedere che, in alcuni casi emerga, "isolato", un uomo forte. La democrazia può dimostrarsi "un'involontaria organizzazione per l'allevamento dei tiranni - intendendo questa parola in ogni senso, anche quello più spirituale".²⁶ Anche perché, Nietzsche lo ricorda molto spesso, è assai più facile comandare su un popolo di cristiani che di non cristiani.

Ecco il "passo in più" di Nietzsche, ecco in che cosa la sua critica alla democrazia sopravanza in radicalità tanto la polemica tocquevilliana quanto la severa analisi di Dostoevskij: individuare la continuità tra Cristianesimo e mondo moderno in un processo di soggettivazione che ha reso l'animale umano docile e dominabile, manipolabile e obbediente.

Farci capire le implicazioni anche politiche di questo mutamento, mettendoci di fronte a una delle prime e più potenti indagini dell'intreccio tra soggettività e potere. Anche a questo gli serve l'esemplarità del mondo classico: mostrarci, per contrasto, come un'intera esperienza del mondo e dell'Io sia andata persa.

²⁵ Tra i passi più espliciti, si veda E Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Adelphi, Milano 1999, pp. 154-155.

²⁶ Ivi, p. 155. Per quanto riguarda l'eredità nietzscheana nel pensiero politico in senso stretto, si veda il monumentale ed esaustivo lavoro collettaneo di H.V. Siemens e V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008.

L'universo della morale cristiana è il risultato di un lungo processo segnato da una direzione "antipolitica". Nella sua forma religiosa o secolarizzata, il Cristianesimo ha conquistato tutti gli ambiti dell'esistenza, cancellando così la vera politica, o meglio la concezione "politica" della vita. Ha neutralizzato infatti la "verità" dell'ago« greco, dalla cui rivisitazione Nietzsche ha tratto non solo la sua visione teorica, l'ispirazione per formulare l'idea di volontà di potenza, ma soprattutto la forza d'urto con cui criticare il presente. Sappiamo che la "scrittura" nietzscheana prende avvio dal confronto con Omero e con la concezione della lotta racchiusa nei suoi poemi, in particolare nell'Iliade.²⁷ Harete omerica emerge dalle diverse forme della lotta - dalla guerra ai tornei -, a sua volta espressione di quell'universo della contesa che per Nietzsche diventa lo scalpello con cui mandare in frantumi l'immagine, circolante ai suoi tempi, di una gremità olimpica e misurata. Ma c'è dell'altro: è come se il campo di battaglia in cui Ettore e Achille si fronteggiano, uniti da un'identica passione per l'agone, diventasse il metro con cui misurare le trasformazioni del soggetto e del potere. Lo schema agonistico - la cui matrice è sia omerica sia eraclitea - rimarrà fino alla fine uno dei criteri con cui giudicare il senso dell'esistenza. Se la contesa è l'essenza della gremità, il segno della grandezza di cui partecipa ogni ambito del reale, allora anche la politica attinge il proprio valore alla fonte dell'agonismo. Esso implica, non solo nella guerra, ma anche nella forma di condotta quotidiana, quella volontà di individuarsi, di manifestarsi e di immortalarsi, quello stimolo incessante all'azione memorabile, che è tutt'uno con la modalità di conseguire il perfezionamento individuale. Per Nietzsche, così come per Eraclito, dike è polemos: il rapporto politico "secondo giustizia" è infatti contesa inter pares, tra uomini di uguale valore.

²⁷ Si veda la prolusione tenuta dal filosofo nel 1869 a Basilea, F. Nietzsche, Omero e la filologia classica, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993. Ma si veda anche Id., La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2003, in cui è compreso il breve scritto Agone omerico. Sulla permanenza di tale paradigma agonico, che Nietzsche porta con sé fino alle ultime sue opere, insieme all'immagine leonina e all'immagine del fanciullo, si veda il bel saggio di R. Fabbrichesi, Agone nietzscheano, in Id., Ermeneutica e gremità, ets, Pisa 2009, pp. 49-90.

Anche se fra forze impari, per cui qualcuno vince e qualcun altro perde, lo scontro tra i due rivali presupponeva il rispetto del valore altrui, l'ammirazione per la grandezza del contendente. Perché solo nell'agone orizzontale, "tra pari", la politica può mettere in scena quel desiderio dell'uomo di trascendere se stesso e darsi un senso. Perché la vita è appunto questa volontà: non volontà di conservarsi, ma volontà di espandersi, di misurarsi, di superare se stessa.

Nella prima sezione della *Genealogia della morale*,²⁸ Nietzsche ritorna sulla politica come rapporto *inter pares*, "gelosia *inter pares*", frutto di una morale aristocratica, vale a dire autoaffermativa, che "germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi". Ed è qui - non nel Vangelo - che trova posto il vero "amore per i propri nemici". "Certo, quanto rispetto per i suoi nemici ha un uomo nobile! - e un tale rispetto è già un ponte verso l'amore [...]. Lo vuole anzi per sé il suo nemico, come un segno suo proprio di distinzione, non sopporta nessun altro nemico se non quello in cui non ci sia nulla da disprezzare e invece moltissimo da onorare!"²⁹ Aristocrazia romana, araba, germanica, giapponese, eroi omerici, vichinghi scandinavi,³⁰ sono questi "uomini d'azione" che nell'agone esprimono il loro disprezzo per la sicurezza, per la conservazione del corpo e della vita. È un'aristocrazia di *agathoi*, di "uomini completi", sovraccarichi di forza e di energia che non hanno ancora appreso a separare l'agire dalla felicità. Sono costoro a essersi autodefinti "i buoni", non per qualche valutazione a posteriori, oltre l'azione, ma perché capaci, "buoni a",³¹ in grado di estrinsecare la loro potenza immediatamente, grazie

28 F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), Mondadori, Milano 1979, pp. 25-26.

29 Ivi, p. 27. Sul senso etico dell'agone, si veda A.K. Jensen, *Anti-Politicality and Agon* in *Nietzsche's Philology*, in H.V. Siemens e V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics*, cit., pp. 319-347; e anche S. Novello, *Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the Politics of Contempt*, Palgrave MacMillan, New York 2010, in particolare pp. 109 sgg.

30 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 28. È il famoso passo in cui viene citata la famigerata "bestia bionda" che ha offerto il fianco a tanti usi e abusi interpretativi.

31 Questo significato di buono rimarrà in Nietzsche fino alla fine. Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo* (1888), Adelphi, Milano 1986, pp. 4-5. Su ciò si veda anche R. Fabbrichesi, *Agone nietzscheano*, cit. Possiamo allora individuare il riferimento storico nietzscheano riguardo alla volontà di potenza. Se, secondo l'intuizione deleuziana, la volontà di potenza è quello spazio su cui scorre un quantum di energia che si congiunge e si scontra, si divarica e si confronta, sempre da capo, questa idea si radica nel modo in cui Nietzsche legge la condotta etica e politica dell'uomo greco arcaico: quella passione agonica per la contesa di cui gli eroi omerici sono testimoni.

all'opportunità offerta dalla contesa e dalla grandezza dei nemici. Insomma, agone, passione per la contesa ed essere sono tutt'uno, così come indistinguibili sono soggetto e predicato, in una visione per cui non esiste nessun soggetto, prima e al di qua dell'agire.³²

Ma ancora più importante, per il nostro discorso, è notare come a tale rapporto politico inter pares siano estranei la degradazione, l'abbassamento, l'umiliazione del nemico; e osservare invece come sia l'opera del risentimento a introdurre prepotentemente questo bisogno. È "l'uomo del risentimento", infatti, a inaugurare una prospettiva verticale del rapporto politico: una relazione il cui vettore parte dall'alto e si rivolge verso il basso appoggiandosi, quale sostituto dell'azione, alla svalutazione e al disprezzo. Non più ammirazione e timore, ma abbassamento e moralizzazione: "Costui (l'uomo risentito) concepisce il nemico 'malvagio', proprio come idea di base a partire dalla quale si fabbrica nell'immaginazione come sua contraffazione e sua antitesi altresì 'un buono' - se stesso".³³ Non pone se stesso come valore - l'abbiamo già detto - ma ha bisogno di modellarsi in opposizione a qualcosa di esterno, di altro da sé.

Dalla Gaia scienza, Nietzsche si persuade che il risentimento, e con esso la moralizzazione del mondo, abbia trasformato il confronto "orizzontale" tra forze in un rapporto di tipo verticale, in una relazione alto-basso, in cui si continua a combattere, ma con altri mezzi, vale a dire con i giudizi di valore. Il risentimento della morale cristiana neutralizza dunque lo spirito dell'agone politico - "la vera politica" - e inaugura una lunga epoca anti-politica, distruttiva dell'agire politico, di cui la democrazia moderna è l'ultima tappa, il momento in cui accedono

32 il riferimento al nietzscheanesimo di Hannah Arendt e alla sua concezione dell'azione politica risulta qui evidente. Più che all'utopia della polis, allora, per spiegare il suo pensiero è più opportuno richiamarsi alla lettura che Nietzsche dà della grecità. Su ciò si veda la parte iv, Nietzsche and Arendt / Nietzsche versus Arendt, contenente saggi di D. Villa, V. Roodt e M. Schoeman, compresa in H.V. Siemens e V. Roodt (a cura di), Nietzsche, Power and Politics, cit., pp. 395-452.

33 F. Nietzsche, Genealogia della morale, cit., p. 27.

alla sfera pubblica tutti coloro che non avrebbero mai potuto affrontare la grandezza della contesa.³⁴

Intraprendere una Genealogia della morale, che ricostruisca le dinamiche del nuovo modo pastorale del rapporto tra soggetti e potere, significa dunque anche svelare il punto d'origine, "l'innescio scandaloso", di quelle virtù del soggetto moderno che cambiano la prospettiva del rapporto politico. Mitezza, autocontrollo, moderazione, equità, benevolenza, tolleranza non scaturiscono come espressioni di un soggetto finalmente uscito dalla minorità, di un soggetto che, autonomo, dà leggi a se stesso.

Tali virtù sono piuttosto i segni di vecchie cicatrici, di strategie di adattamento che rispondono a un "originario" dolore. È nella lunga Seconda dissertazione della Genealogia della morale,³⁵ in particolare nel § 16, che Nietzsche descrive, nella maniera più efficace, quel "salto antropologico", "la più radicale tra tutte le metamorfosi", che porta l'animale umano alla formazione della coscienza e della cattiva coscienza, dal cui sottile e crudele gioco dialettico si produce l'uomo addomesticato e mansueto, malleabile e disponibile alle esigenze della società, l'uomo prevedibile e calcolabile.

34 Il tragitto dell'anti-politica che culmina nel "fatto democratico", per cui le pecore hanno interiorizzato a tal punto la relazione di obbedienza da credere di poter fare a meno di un pastore, attraversa diversi stadi. In maniera meno sbalorditiva e congetturale, rispetto alla Genealogia della morale, ma per certi aspetti più sistematica, Nietzsche, nei frammenti composti tra il 1887 e il 1888, traccia un quadro evolutivo di questa "dialettica dell'impotenza", per cui le forze passive accedono al potere politico. A proposito si legge: "Fatto: gli oppressi, gli umili, la massa stragrande di schiavi e semischiavi vogliono giungere alla potenza. Primo grado: si rendono liberi - si riscattano, in un primo tempo illusoriamente, si riconoscono tra loro, affermano se stessi. Secondo grado: entrano in lotta, vogliono riconoscimento, parità di diritti, 'giustizia'. Terzo grado: vogliono i privilegi (traggono a sé i rappresentanti della potenza). Quarto grado: vogliono la potenza da soli e ce l'hanno [...]. Nel Cristianesimo sono da distinguere tre elementi: a) gli oppressi di ogni specie; b) i mediocri di ogni specie; c) gli insoddisfatti e i malati di ogni specie. Con il primo elemento esso lotta contro la classe politica dei nobili e il suo ideale; con il secondo elemento, contro le eccezioni e i privilegiati (nella mente, nel corpo) di ogni sorta; con il terzo elemento, contro l'istinto naturale dei sani e felici. Se esso riesce a vincere il secondo elemento passa in primo piano; perché allora il Cristianesimo ha convinto a sé (come guerrieri per la sua causa) i sani e i felici, parimenti i potenti (come interessati per la sopraffazione voluta dalla moltitudine), ed ora è l'istinto del gregge, la natura media, sotto ogni aspetto spregevole, che riceve la sua massima sanzione dal Cristianesimo. Questa natura media prende a tal punto coscienza di sé (acquista il coraggio di sé), da accordare poi anche politicamente a sé il potere" (Id., Frammenti postumi, 1887-1888, cit., pp. 145-146).

35 Id., Genealogia della morale, cit., pp. 66 sgg.

In poche parole l'individuo responsabile e obbediente, più che mai necessario alla società democratica.

Non voglio certo ripercorrere i passi sul ruolo giocato dalla paura e dalla pena, nonché dalla relazione tra creditore e debitore, nella produzione dell'"uomo così come lo conosciamo".³⁶

Vorrei soltanto ricordare che è soprattutto a partire da queste pagine che l'antropologia filosofica del Novecento - da Plessner a Gehlen, da Sche-ler fino a Sloterdijk - formulerà le proprie ipotesi sull'uomo come quell'animale incompleto, inadatto alla vita, che tuttavia si caratterizza, in primo luogo, per la sua assoluta volontà di vivere e che per questo ha bisogno di "stabilizzare" il suo mondo attraverso istituzioni e credenze morali, norme giuridiche e abiti comportamentali. E sarà da queste pagine che Michel Foucault prenderà le mosse per la riflessione sul cosiddetto "potere pastorale".

Abbiamo già parlato di come avviene, secondo Nietzsche, il fenomeno dell'interiorizzazione,³⁷ per cui una volontà che non riesce a esprimersi in un'azione, direttamente, ricorre all'astuzia di trasformare in virtù morale la propria passività. Una "materiale" impossibilità, un'impossibilità oggettiva, viene dunque elevata a scelta, la scelta del bene e il rifiuto del male.

Accanto a questa menzogna morale, Nietzsche vuole smascherare la correlata menzogna politica del libero consenso all'obbedienza. L'origine della dominazione politica (per cui egli qui usa il termine Stato) non è un passaggio graduale e intenzionale, al quale gli individui acconsentono perché consapevoli della complessità dei loro bisogni; né si realizza tramite lo strumento ipotizzato da quella teoria illusoria che si chiama contrattualismo. L'origine della "politica verticale" è una violenza repentina, è un evento impreveduto; una frattura, un'inevitabile fatalità: "Ho usato la parola 'Stato', va da sé cosa intendo con ciò alludere: un qualsiasi branco di animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizzare, pianta senza esitazione i suoi artigli terribili su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma ancora informe, errabonda.

³⁶ Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 38.

³⁷ Si vedano le pagine dedicate a Nietzsche nel secondo capitolo.

In questo modo ha inizio sulla terra lo 'Stato' [...]: penso sia liquidata quella fantasticheria che lo faceva cominciare con un 'contratto' [...]. Con tali esseri non si fanno contratti, sopraggiungono come il destino, senza un motivo, troppo repentini, troppo persuasivi, troppo 'diversi', per essere semplicemente odiati. L'opera loro è un'istintiva plasmazione di forme [...], sono gli artisti più spontanei, più inconsapevoli che esistano [...] una concrezione di dominio che vive, nella quale parti e funzioni sono circoscritte e messe in connessione, nella quale non trova posto alcuna cosa in cui non sia prima immesso un 'senso' in vista del tutto".³⁸

La ricostruzione nietzscheana dell'origine dello Stato non vuole certo attestare la propria autenticità storica. Deve infatti fungere da ipotesi di una "frattura originaria", per spiegare la presa che i meccanismi salvifici "del potere sacerdotale" hanno su quello stato di assoggettamento da cui prende le mosse il conformismo obbediente. Il potere pastorale, di quella che Nietzsche chiama la "casta sacerdotale", gestisce e organizza il risentimento dei deboli verso i più forti. Canalizza la potenza del loro malessere verso l'esterno, sugli altri e contro gli altri. E quando questo non riesce, quando per spiegare il male non basta la presenza dell'altro da sé, ecco che riescono a trasformare la sofferenza nella condizione di castigo.³⁹ "Bene così la mia pecora! Qualcuno deve averne la colpa: ma sei tu stessa questo qualcuno, sei unicamente tu ad averne la colpa - sei unicamente tu ad avere colpa di te stessa."⁴⁰ Ecco le celebri parole che Nietzsche mette in bocca al pastore quando questi introduce sulla scena l'idea di peccato, quell'idea grandiosa che è stata "fino a oggi l'avvenimento più grande nella storia dell'anima malata".⁴¹ Ecco sulla scena "la metafisica dei preti, nemica dei sensi, atta a impoltronire e a scaltrire", a cui si deve l'origine degli ideali ascetici della nostra tradizione ebraico-cristiana.

Il processo di interiorizzazione è ciò che rende l'uomo potenzialmente insicuro, potenzialmente bisognoso di un pastore che lo guidi.

³⁸ Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 68-69.

³⁹ pp 81 sgg.

⁴⁰ pp 88

⁴¹ pp 90

E lo Stato non è abbastanza pervasivo, abbastanza familiare, abbastanza rassicurante e abbastanza aggregante: la "direzione delle coscienze", infatti, gli sfugge.

Su questo vuoto ha saputo collocarsi il potere pastorale, governando, indirizzando e manipolando il risentimento, da una parte, e il bisogno di guida, dall'altra. In questo modo, rispondendo a una richiesta che proveniva dal basso, è riuscito a saldare il rapporto politico in un perfetto meccanismo di comando e obbedienza. Ora, l'epoca democratica, figlia di quello stesso potere pastorale, sta distruggendo tutto ciò che esso ha costruito: Dio e la morale. Se infatti il risentimento viene lasciato fluire nel proprio circolo vizioso, quel movimento di proiezione all'esterno e di distruzione di ciò che si è esternato come oggetto non può che sfociare in quel nichilismo che sta portando l'Europa al tracollo. Senza che con questo si restituisca all'Io il suo autogoverno.

Nel tragitto messo in moto dal potere pastorale, l'esito democratico segna, pare concludere Nietzsche, l'avvenuta interiorizzazione dell'istinto del gregge. Si assisterebbe quindi - potremmo concludere dai passi nietzscheani - a un progressivo e incessante slittare da un'obbedienza riverente verso un'autorità esterna, da un'obbedienza che in qualche modo è segno del riconoscimento di una distanza e di una differenza, a un'obbedienza per così dire automatica. Si passerebbe, in altri termini, da un'obbedienza intesa come mezzo esplicito per ottenere l'obiettivo della propria sicurezza a un'obbedienza oblativa, passiva e conforme all'ormai avvenuta interiorizzazione del comando. La quale si esprime in un'anticipazione spontanea della richiesta di sottomissione. Insomma il potere pastorale instaura il valore della passività come norma generale di condotta, un valore che nella democrazia diventa virtù universale.⁴²

Nel suo ironico lodare l'astuta impresa del prete asceta, Nietzsche tuttavia riconosce la grandezza e la potenza di una cultura - quella cristiana e più in generale quella filosofica - che è stata in grado di elaborare un ordine simbolico dalla sofferenza e dal dolore.

⁴² Tutto questo è esposto nella maniera più lucida e sintetica in Id., Frammenti postumi, 1887-1888, cit., p. 123.

Sono pagine bellissime e intense, che nulla difettano in lucidità rispetto alla più tarda psicoanalisi, quelle in cui Nietzsche descrive il bisogno di senso dell'animale umano.

Come se ci stesse dicendo che il problema del male non solo nasce dall'impossibilità di agire - e dalla conseguente frustrazione - di un essere umano che per "salvarsi" si inventa come anima, come interiorità, come coscienza dotata di una sua misteriosa e intima libertà. Ma - più profondamente - che l'idea stessa di male è indissociabile dalla ricerca di senso dell'animale uomo. Di quell'animale che più che non sopportare il dolore, non riesce a tollerare la casualità, l'insensatezza del dolore. Per questo egli non si stanca di ripetere "si è tolta innocenza al dolore". Nietzsche sa bene che dare senso al dolore, spiegarlo come "il male", non importa se opera della malvagità altrui o peccato originale, rende quel dolore sopportabile. Un colpevole e un telos, il peccato e la redenzione: ecco i sapienti stratagemmi che attenuano l'assurdità del soffrire.⁴³

Nietzsche è consapevole che se, da una parte, "gli ideali ascetici" sono trasvalutazioni menzognere, dall'altra, grazie a essi - e al processo di interiorizzazione in cui si radicano - l'animale umano è diventato "un animale interessante". "Presso i sacerdoti tutto diventa appunto più pericoloso, non soltanto mezzi di cura e arti mediche, ma anche superbia, vendetta, sagacia, dissolutezza, amore, sete di dominio, virtù, malattia - non senza una certa equità si potrebbe veramente anche aggiungere che soltanto sul terreno di questa umana forma di esistenza, essenzialmente pericolosa, quella cioè dei preti, l'uomo è diventato in generale un animale interessante, e che soltanto qui l'anima umana ha acquistato profondità in un superiore significato ed è divenuta malvagia [böse] - e sono anzi queste le due forme fondamentali della superiorità che ha avuto sino a oggi l'uomo sugli animali."⁴⁴ "La storia umana sarebbe una cosa veramente troppo stupida senza lo spirito che da parte degli impotenti è venuto in essa."⁴⁵

⁴³ Id., *Genealogia della morale*, cit., p. 52.

⁴⁴ Ivi, pp. 20-21.

⁴⁵ Ivi, p. 21, corsivo mio, dove si legge anche: "Tutto quanto è stato fatto sulla terra contro i 'nobili', 'i potenti', 'i signori', 'i depositari del potere' non merita una parola in confronto a ciò che contro costoro hanno fatto gli ebrei; gli ebrei, quel popolo sacerdotale che ha saputo infine prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla più spirituale vendetta".

Nietzsche riconosce che se "il prete ascetico" è in realtà una figura transstorica, la sua funzione deve rispondere a un bisogno profondo e costante. Nel § 11 della Terza dissertazione della *Genealogia della morale*, si legge: "Consideriamo pertanto come il prete ascetico faccia sentire regolarmente, universalmente, quasi in tutti i tempi, la sua presenza; non appartiene ad una determinata razza; prospera ovunque; germina da tutti i ceti [...]. Deve essere una necessità di prim'ordine quella che fa sempre di nuovo crescere e prosperare questa specie ostile alla vita - deve pur essere un interesse della vita stessa, che non vada estinto un siffatto tipo di autocontraddizione".⁴⁶

A fronte di una morale "positiva", creativa, guidata dal pathos della distanza - quella, appunto, dei forti, dei conquistatori - si viene a formare, per reazione, quella morale d'armento che veicola comunque una forza, diversa, ma non per questo di minor intensità: la forza in grado di trasformare la debolezza e l'impotenza in bontà e l'obbedienza in virtù.⁴⁷

In sintesi, per ripeterlo in termini non propriamente nietzscheani, possiamo dire che il cosiddetto "potere pastorale" è il modello primo, ripetuto e interiorizzato, di una relazione in cui la rinuncia al potere del Sé su se stesso e sull'azione si consacra alla virtù dell'obbedienza per una sorta di trasvalutazione positiva della paura e dell'insicurezza. Il pastore potrà ora essere responsabile della salvezza di ogni pecora e dell'insieme del gregge, ma a tal fine dovrà avere accesso alla verità e alla libertà delle coscienze. È in questo momento che l'obbedienza viene elevata a virtù, passando da mezzo, per ottenere qualcosa di determinato, a fine in sé: il raggiungimento di uno stato permanente dell'anima, in cui le pecore perseguono, al contempo, il bene di tutte e di ciascuna sottomettendosi costantemente ai loro pastori.

Non solo Nietzsche vuole portare alla luce la sofferenza, la paura, la violenza che costituiscono il punto di origine della politica, della morale sociale, dell'etica del sacrificio, della responsabilità collettiva, della conciliazione tra individuo e comunità. Non soltanto ci sta avvertendo che l'autodeterminazione democratica non è altro che un'obbedienza talmente riuscita da non aver più nemmeno bisogno della coercizione e della pena eclatanti.

⁴⁶ Ivi, p. 100.

⁴⁷ Cfr. in particolare Id., *Frammenti postumi*, 1887-1888, cit., pp. 162-164.

Ci sta anche dicendo che in quell'originaria "inversione" di valori, a partire dalla quale si cementa ogni ordine politico sociale, in quell'atto "perverso" e "malato" che abbassa la forza e la nobiltà a vizi nel momento in cui eleva a virtù la debolezza e il servilismo, opera inesausta quella volontà di vita che ha preferito cambiare di segno piuttosto che cessare. Nietzsche ci sta in fondo suggerendo di dubitare della mitezza e della passività di quelle virtù che, "inventate" ed esaltate dall'etica cristiana, a suo parere transiterebbero direttamente, ancorché secolarizzate, nelle virtù politiche dell'epoca della democrazia. L'egualitarismo e la giustizia universale, l'obbedienza e il conformismo - coperti dal velo della fiducia nell'autodeterminazione democratica - sono in realtà vettori di una precisa volontà di vita che opera come forza di progressiva distruzione delle differenze, come continuo processo di omologazione, che rifugge e divorava ogni "pathos della distanza", verso l'alto come verso il basso. Perché, come Nietzsche ovunque ripete, "ogni differenza genera odio". Ma una vita sottratta al fisiologico conflitto prodotto dalle differenze è, per Nietzsche, una vita costretta a negare se stessa. La "tragica" constatazione di una tale irriducibile dinamica, prima di tutto interna alla stessa vita e solo in quanto relativa alla vita traducibile in conflitti politici, segna, io credo, l'abissale distanza del filosofo tedesco dalla grande e indefinita "galassia" controrivoluzionaria, con il suo "semplice" desiderio di ricomporre un presunto ordine infranto.

Questo è a mio parere il grande contributo decostruttivo, controverso e discutibile, politico e "impolitico" al tempo stesso, che Nietzsche offre al pensiero politico e alla questione del male del potere. Che poi nel deserto democratico possa emergere l'"oltre-uomo", lo spirito forte, libero, capace di contrastare questa vita che vuole conservare se stessa annullandosi, è senz'altro l'auspicio positivo, e forse propositivo, del pensiero nietzscheano. Ma che questo si traduca nel bene di un progetto politico per una specifica nazione, un determinato popolo, una singola razza dominatrice, io proprio non riesco a rinvenirlo nei suoi testi. E nemmeno nei frammenti postumi sulla volontà di potenza.⁴⁸ È vero, Nietzsche non dice una cosa sola sull'obbedienza e sull'inerzia: a volte vengono presentate soltanto come gli effetti nichilistici dell'indebolimento della vita. Ma per lo più egli ce

le presenta come le astute strategie di una vita che vuole conservare se stessa. Non è allora possibile dividere tra una morale e una politica "contronatura" e una morale e una politica "secondo-natura". Euristicamente, egli ci presenta, da una parte, una volontà che è potenza positiva, che crea da se stessa valori, che si estrinseca e vuole accrescere, la quale si contrappone a una volontà di vita che non ha altro obiettivo che conservare se stessa, non si esprime e invece reagisce, retroagisce, ritornando così, risentita e timorosa, alla propria fonte. Ma se la volontà di potenza non è volontà di dominio, bensì una relazione tra differenti energie, se essa non è "la cosa in sé" dell'energia assoluta, atta a rendere il debole una funzione del forte, ma è composta da vettori contrastanti, tutto si complica. Non a caso Nietzsche critica il darwinismo e la sua valutazione dell'istinto di conservazione come nucleo originario della vita da cui derivare ogni ulteriore comprensione dell'esistente. In realtà, la volontà di vita che ha come fine soltanto quello di conservare se stessa è vista da Nietzsche come il cuore, il motore del nichilismo, fonte di ogni passività. Una volontà che, non meno reattiva del risentimento, cerca il mimetismo, propende al veloce adattamento, ricerca l'unione in aggregati e in collettività.

48 A partire, per esempio, dalla Gaia scienza, Nietzsche non si stancherà di ripetere l'insoddisfazione e il disagio espressi nell'aforisma 377 di quell'opera. Il titolo è inequivocabile, Noi senza patria, e il suo contenuto non ha ambiguità: "Non mancano tra gli Europei di oggi taluni che hanno il diritto di chiamarsi, in un senso eminente e onorifico, senza patria [...]. Perché la loro sorte è dura, la loro speranza incerta, sarebbe un gioco di prestigio escogitare per loro un conforto - e a che servirebbe poi? Noi figli dell'avvenire, come potremmo trovarci a nostro agio nel tempo attuale? Siamo avversi a tutti gli ideali in cui, persino in questa fragile, già frantumata età di trapasso, qualcuno potrebbe ancora sentirsi a casa propria; per quanto poi riguarda le 'realità' di questi ideali, non crediamo che esse abbiano durata. Il ghiaccio che oggi ancora ci sta portando si è già molto assottigliato: soffia il vento australe, noi stessi, noi senza patria, siamo qualcosa che infrange il ghiaccio e le 'realità' troppo sottili [...]. Noi non 'conserviamo' nulla, non vogliamo neppure regredire in alcun passato, non siamo assolutamente 'liberali', non lavoriamo per il Progresso' [...]. No [...], non siamo abbastanza 'sansimonisti' né abbastanza 'francesi' per provare 'amore per l'umanità', né abbastanza tedeschi' per metterci dalla Parte del nazionalismo e dell'odio di razza, per poter provare gioia della rogna al cuore e del sangue inquinato delle nazioni, a causa dei quali, oggi in Europa, popolo contro popolo, ci si guarnisce di frontiere e di sbarramenti come fossero quarantene [...]. Noi senza patria siamo per razza e provenienza troppo multiformi e aridi, come 'uomini moderni', e di conseguenza scarsamente tentati a prendere parte a quella mendace autoammirazione e libidine razziale che si mette in mostra oggi in Germania [...]. Noi siamo in una parola - e deve essere questa la nostra parola d'ordine, buoni Europei, gli eredi dell'Europa" (E Nietzsche, la gaia scienza (1882), a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977, pp. 256-257).

Tutti sintomi, per il filosofo, di una grande debolezza.⁴⁹ I fisiologi dovrebbero pensarci due volte prima di porre 'l'istinto di conservazione' come l'istinto cardinale di un essere organico [...]. Ciò che vive vuole sfogare la propria forza: la 'conservazione' è soltanto una delle conseguenze di ciò."⁵⁰ E ancora: "Il più debole si stringe al più forte per bisogno di nutrimento; vuole infilarci sotto di lui, diventare se è possibile una cosa sola con lui. Il più forte lo respinge, non vuole perire in questa maniera; piuttosto, crescendo, si scinde in due e più esseri. Quanto è più forte lo stimolo all'unità, tanto più bisogna inferirne una debolezza; quanto è maggiore l'impulso alla verità, alla differenza, alla disgregazione interna, tanto maggiore è la forza [...]"⁵¹

Ora, tutte le virtù cristiane e democratiche - derivate, lo ripeto ancora una volta, da quel primo postulato dell'uguaglianza di tutte le anime di fronte a Dio -, tutte le virtù dell'uomo moderno, sono per Nietzsche le strategie messe in atto dall'incapacità di esprimere il proprio potere. Da qui, la valutazione dell'obbedienza come ipocrisia, come quell'accorta trasfigurazione del risentimento nella virtù dello "stare nei ranghi". Dietro "la fierezza per il proprio dovere", si nascondono in realtà fatalismo e rassegnazione che portano all'"idealizzazione o addirittura divinizzazione di chi comanda".⁵²

49 Su Nietzsche e il darwinismo si veda J. Richardson, *Nietzsche s New Darwin-ism*, Oxford University Press, Oxford 2004 e W.A. Frezzati Jr., *Nietzsche contra Darwin*, Discorso ed., São Paulo 2001. Si veda anche E. Goni, *Nietzsche e l'evoluzionismo*, All'insegna del Velto, Parma 1989. In generale sulle posizioni di Nietzsche rispetto alle scienze della vita, si vedano: B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Puf, Paris 2001; G. Moore, *Nietzsche, Biology and Methaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 e V. Lemm, *Nietzsche's Animai Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York 2009.

50 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 352. Si veda anche l'edizione *Frammenti postumi*, 1885-1887, versione di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1975, pp. 77-78.

51 Id., *La volontà di potenza*, cit., pp. 353-355.

52 Ivi, p. 160. Si veda anche l'edizione *Frammenti postumi*. 1885 cit., p. 261.

Meglio sottomettersi, dunque, che rispondere della propria azione e della propria potenza. Ecco il meschino "Tu devi" di Kant: "Agisci rettamente e non temere nessuno. Ossia fai il tuo dovere in conformità a uno schema grossolano entro i cui limiti una comunità esiste".⁵³ Ma in tutte queste virtù correlate alla morale dell'obbedienza si manifesta comunque la volontà di un potere di vita che lotta per la sua permanenza, che lotta per continuare a essere e che lotta contro la morte. Nietzsche dirà "l'ideale ascetico è uno stratagemma di conservazione della vita" che lotta contro la morte.⁵⁴

4. Il bene come anarchia interiore

Chi è allora l'uomo che riesce ad andare al di là del bene e del male?

Sicuramente è l'uomo che riesce a trascendere il risentimento che per Nietzsche è tutt'uno con il male del nichilismo. Ma che tipo di politica e di morale sarebbero quelle che possono portarlo oltre la gestione pastorale o democratica del ressentiment? Si tratta davvero dell'ordine dell'uomo forte, del Super-Uomo, dell'aristocratico, inteso nel significato comune del termine? Insomma l'ordine di coloro che, senza mai indugiare nella cattiva coscienza o nel rimorso, agiscono direttamente la propria volontà di potenza?

Nel § 260 di *Al di là del bene e del male*, intitolato "Che cos'è aristocratico", Nietzsche scrive⁵⁵: "Vagabondando tra molte morali, più raffinate e più rozze, che hanno dominato fino a oggi o dominano ancora sulla terra, ho rinvenuto certi tratti caratteristici, periodicamente ricorrenti e collegati tra loro: cosicché mi si sono finalmente rivelati due tipi fondamentali e ne è balzata fuori una radicale differenza. Esiste una morale dei signori e una morale degli schiavi - mi affretto ad aggiungere che in tutte le civiltà superiori e più ibride risultano evidenti anche tentativi di mediazione tra queste due morali e, ancor più

⁵³ Id., *La volontà di potenza*, cit., p. 154.

⁵⁴ Cfr. Id., *Genealogia della morale*, cit., pp. 102 sgg.

⁵⁵ Id., *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 178-179.

frequentemente, la confusione dell'una nell'altra, nonché un fraintendimento reciproco, anzi talora il loro aspro confronto - persino nello stesso uomo, dentro la stessa anima". È vero, il filosofo tedesco nella sua ricognizione genealogica ha tracciato la fisionomia di due tipi umani, o meglio di due modalità di condotta. Ma forse sarebbe ancora più esatto dire che ha disegnato un'antitesi tipologica come ipotesi per denotare due possibilità alternative di soggettivazione. Come direbbe Deleuze: "una tipologia delle forze e dei corrispondenti modi d'essere". La prospettiva dell'eidos che si autoafferma, che forgia l'uomo attraverso l'azione e la volontà, e la dinamica del risentimento, una reazione passiva, che opera attraverso l'introversione, come strategia a fronte della percezione della propria debolezza. Ma troppo di rado si sottolinea che tali modi d'essere, secondo Nietzsche, vivono per lo più intrecciati. E che è il nostro bisogno di semplificazione a presentarci come reale alternativa: da una parte la volontà di potenza, dall'altra una strisciante decadenza che lotta per non soccombere totalmente. Ma, ci dice il filosofo, ogni uomo che non muoia troppo giovane per quasi metà della sua vita è un decadente.⁵⁶ Che significato attribuire a questa affermazione?

Penso che le condizioni del male, anche per Friedrich Nietzsche, non siano "semplici". Vale a dire non siano incarnate semplicemente nell'"ultimo uomo" e nel suo sistema di potere. Credo che vadano piuttosto individuate nel diventare egemonico di un'unica tipologia, o meglio, di un'unica attitudine: negare se stesso e l'accadere come campo di forze contrastanti, e per questo lasciarsi trascinare nell'"emiplegia della virtù", in quella "pace dell'anima" che Nietzsche definisce un "male cronico". "Da dove," si chiede Nietzsche nella primavera del 1888, "l'emiplegia della virtù, l'invenzione dell'uomo buono? Si accampa la pretesa che l'uomo si àamputi quegli istinti [...] con cui può danneggiare, può incollerirsi, reclamar vendetta [...]. A questa innaturalità corrisponde poi quella concezione dualistica di un essere soltanto buono e di uno soltanto cattivo [...] e assomma nel primo ogni forza, intenzione, condizione positive e nella seconda i negativi corrispondenti.

56 Cfr. Id., *La volontà di potenza*, cit., p. 472.

Una simile modalità di valutazione si crede 'idealistica', non dubita minimamente di aver introdotto nella sua concezione del 'bene' una somma desiderabilità [...]. Dunque non riconosce il fatto ovvio che gli opposti di bene e male si condizionano reciprocamente; al contrario il male deve scomparire e il bene deve rimanere [...]" . Questo modo di pensare, con il quale si convincono gli animali umani a essere miti e obbedienti, parte dall'assurdo presupposto che "bene e male siano realtà contraddittorie" e non concetti complementari di valore: "In tal modo nega in realtà la vita [...] la quale possiede tanto il Sì quanto il No". E immagina, anzi sogna, una situazione univoca, unitaria con la quale si possa metter fine alla propria "anarchia interna, all'inquietudine tra due opposti impulsi di valore". "Che cos'è mediocre nell'uomo tipico? Il fatto che non comprenda la necessità dell'altro lato delle cose. Che combatte la calamità come se si potesse evitare. Che non vuole prendere una cosa insieme all'altra."⁵⁷ È allora questo l'uomo che lascia crescere il male intorno a sé; quello che vuole approvare una parte abolendo le altre; colui che persegue l'ideale come qualcosa di isolabile, mai più in contatto con alcunché di dannoso, di cattivo, di pericoloso, di enigmatico, di distruttore.

Aristocratico sarà il nome dato dal filosofo a chi riesce a opporsi a tutto questo. Come afferma Nietzsche, "noi crediamo che a ogni accrescimento dell'uomo debba crescere anche il suo contrario; che l'uomo supremo [...] sarebbe quello che rappresentasse con la massima forza il carattere contraddittorio dell'esistenza". ⁵⁸ Aristocratico è allora chi sopporta la propria dualità interna, senza ipostatizzarla in due entità separate, in un dentro e in un fuori, in un sé del bene, che deve lottare contro un "altro da sé del male", la cui presenza costantemente minaccia. Senza schierarsi sul fronte di battaglia di una delle sostanze opposte, sottraendosi alla presa di quel potere che promette di liberarci.

Era questo il segreto che la potente intelligenza del Grande Inquisitore aveva già intuito, fermandosi tuttavia entro i confini del rapporto dualistico. Nietzsche guarda più a fondo dentro quello stesso rapporto e coglie il potere che ne sta al cuore. Capisce cioè che ogni

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 194-196.

⁵⁸ *Ivi*, p. 483.

sottomissione, ogni relazione verticale fa leva sul desiderio del soggetto di essere liberato dal male per potersi ricostituire come un tutto omogeneo, pacificato al proprio interno; intuisce che il desiderio di liberarsi una volta per tutte del conflitto, per continuare a vivere nella tranquillità, ci rende in realtà schiavi di una logica utilitaristica, che ci porta ad accettare l'identità che qualcun altro ci impone. Ci induce a essere, a "scegliere" di diventare, ciò che l'altro che salva vuole che diventiamo. Ecco come si acconsente a fare di se stessi un'identità stabile e fissa, a fare di se stessi qualcosa di oggettivabile, impiegabile, utilizzabile e sostituibile.

Così, per Nietzsche, si rinuncia a fare di se stessi un aristocratico, vale a dire a farsi portatori della vera responsabilità. Ci si pone in costante attesa di qualcosa che deve giustificare, salvare, legittimare, autorizzare dall'esterno. Ecco come si diventa soggetti obbedienti. Non ne va solo di un rapporto di comando e obbedienza; di un'autorità che decide e di un sottomesso che esegue. È in gioco un complesso processo di soggettivazione che richiede l'adeguamento e l'identificazione al gioco di norme attraverso cui ci si è sentiti "salvati", tenuti in vita. Si modella in questo modo una dinamica del soggetto che rimane in vigore anche quando - come vorrebbe la lettera dello spirito democratico - nessuno vuole chiamarsi più - o tutti si proclamano - sovrano.⁵⁹ Andare al di là del bene e del male, significa allora accordare "un tragico sì alla vita", senza farsi intrappolare e ricattare dalla promessa di una trasvalutazione della sofferenza, senza farsi illudere dalla speranza di dare un senso all'insensatezza del dolore. Significa saper rimanere un campo di forze contrastanti. Il che non vuol dire restare un flusso perpetuo di energie impersonali. Perché, per Nietzsche, l'essere umano è colui che ha bisogno di darsi una forma. L'animale-uomo deve configurarsi, contenere gli istinti.

Tuttavia senza sradicarli.

In *Ecce Homo* ci svela il senso di quell'incessante guerra all'interno di uno stesso uomo. È Nietzsche stesso a presentarsi come un campo di forze, entro il quale la malattia ha la forza liberatoria di

⁵⁹ Ivi, p. 505, ove si legge: "Si deve volere il dominio sulle passioni, non il loro indebolimento e la loro soppressione, estirpazione! Quanto maggiore è la forza dominatrice della volontà, tanta maggiore libertà è lecito concedere alle passioni".

un'ineluttabile sentenza di morte, rendendolo maestro delle dis-identificazioni.

"Mi sono fatto la mano a spostare le prospettive." Con l'ottica della malattia ha cioè imparato a guardare a valori più sani e dalla prospettiva della vita sovrabbondante si è esercitato a scorgere i sintomi della decadenza. "Con ottica di malato guardare a concetti e valori più sani, o al contrario, dalla pienezza e sicurezza della vita ricca far cadere lo sguardo sul lavoro segreto dell'istinto della *décadence* - questo è stato il mio più lungo esercizio, la mia vera esperienza, l'unica in cui, semmai, sia diventato maestro. Ora è in mano mia, mi sono fatto la mano a spostare le prospettive [...]"⁶⁰ Egli avverte dentro di sé quest'alternanza feroce, perché la sua stessa vita, la sua malattia, era diventata la sua filosofia dell'esperienza. La vita umana è strutturalmente duplice. Per questo la vera potenza non sta nel forzare qualcosa o qualcuno fuori di sé, ma nel riuscire a darsi una forma che riordini, all'interno del proprio sé, le forze che combattono: forze che trovano sempre e soltanto equilibri pronti a infrangersi e a ricomporsi da capo. Il dualismo etico ha invece allevato l'animale umano negando e amputando la sua dualità costitutiva, e lo ha reso così "un animale da branco". Egli è disprezzabile non perché più debole in quanto appartenente a una categoria umana a statuto inferiore.

Ma perché lo si è fatto crescere nella fede della non libertà. Gli si è insegnato appunto "che solo come bigotti si è sulla retta via", la via che salva. Gli si è insegnato a sgravarsi della tensione del sé con se stesso e così a delegare ad altri la gestione e la cessazione del conflitto. Gli si è insegnato insomma a essere dipendente.

La vita, nell'essere attivo, è tensione; volontà di superare una resistenza, bisogno di superare se stessi. È appunto volontà di potenza, ma non nel senso di desiderio degli oggetti del potere, come strumenti necessari a dominare gli altri. Gli uomini che vogliono la potenza per i vantaggi, per la felicità che assicura, "formano i partiti politici". Altri la vogliono anche a costo di danni al benessere e alla felicità: sono gli ambiziosi, coloro che cercano la gloria.

⁶⁰ Id., *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è* (1888), Adelphi, Milano 1981, PP. 18-19.

Ma altri vogliono la potenza semplicemente per non lasciarla cadere in mani altrui, da cui non vogliono dipendere.⁶¹

Aristocratico è allora colui che non vuole dipendere. Non è aristocratico in virtù di un'appartenenza di nascita o di ceto sociale: non si tratta di uno status, ma della capacità di riconoscere, senza mai negarla, la strutturale duplicità della vita.

La domanda che si trova alla fine di *Al di là del bene e del male*, "Che cosa è aristocratico?" non ha come scopo la demarcazione tra le classi, tra quella aristocratica e quella plebea. La radice prima dell'atteggiamento aristocratico - prima che il gioco sociale delle parti la ricollegli a una dinastia e a un rango - è la distanza, intesa come libertà e capacità di disidentificarsi: dividersi, "distaccarsi", mettersi in prospettiva, rispetto a tutto ciò che sta intorno. Essere sempre anche altrove. Certo, la scissione tra sé e sé fa soffrire, nessuno lo sapeva meglio di Nietzsche. Ma egli sapeva anche che il gioco del continuo farsi e disfarsi delle identificazioni è il movimento della libertà. L'unica autentica virtù, per lui, è accettare che la vita, come diceva Zarathustra, sia sì, affermazione, ma sia anche no, negazione. Non a caso l'eroe nietzscheano, l'aristocratico per eccellenza, è uno schiavo. Epit-teto è infatti emblema di qualcuno che non è e non vuole essere un padrone. La vita secondo "giustizia", alla maniera di Eraclito, è la vita che non vuole frenare il proprio superarsi. È dunque una vita che vuole andare in fondo a se stessa, alla propria fine, senza barattare il proprio tramonto con la subordinazione.

Giorgio Colli affermava che il disagio nel leggere Nietzsche colpisce solo il lettore che intuisce che il filosofo non sta proponendo una dottrina.

Quando in gioco vi è una dottrina la risposta è semplice: la si accetta o la si rifiuta. Il turbamento invece ci coglie, argomenta, quando ci sentiamo giudicati, o meglio, esplorati nella nostra "nudità psicologica", spogliati dalle maschere protettive delle appartenenze, delle ideologie. "Se Nietzsche raccontasse se stesso," si chiede, "e, raccontando se stesso, mettesse a nudo le ambivalenze e le contraddizioni di ogni animale umano che riesce ad essere crudelmente onesto con se stesso?"⁶²

61 Cfr. Id., *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 175 sgg.

62 G. Colli, Nota introduttiva a F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., pp. x-xv.

Il male allora forse per Nietzsche esiste e, come per un filone minoritario del Novecento, la sua potenzialità può attualizzarsi nella cessazione del polemos, della tensione esistente tra le forze interne all'io: il male può presentarsi a partire da quello stato in cui non si percepisce più alcuna differenza.

Così, tra le tante ambiguità e contraddizioni, tra le molte affermazioni che non avremmo voluto ascoltare, negli scritti nietzscheani si evidenzia la possibilità di pensare il male altrimenti. Non tanto andando al di là del bene e del male per proclamare l'innocenza di ciò che la tradizione ha pensato come male. E tantomeno nel senso di invertire il bene e il male, come gli interpreti "emiplegici" di Nietzsche hanno fatto. Ma perché a partire da Nietzsche ci si offre la possibilità di pensare le condizioni per interrompere la circolarità tra male e potere grazie a una sorta di "rivoluzione etica" del soggetto. L'etica foucaultiana come cura di sé raccoglie questa eredità e questa sfida.

8. Strategie di obbedienza ed ethos della libertà

1. *Il potere non è in sé il male (Foucault)*

Nella sua ultima intervista concessa, pubblicata tre giorni dopo la sua morte,¹ Michel Foucault torna ancora una volta sul suo legame con la filosofia di Friedrich Nietzsche. "Tutto il mio divenire filosofico," dichiara, "è stato determinato dalla lettura di Heidegger. Ma riconosco che l'ha spuntata Nietzsche. La mia conoscenza di Nietzsche è sicuramente migliore di quella che ho di Heidegger; nondimeno sono le due mie esperienze fondamentali [...]." Precisa poi che il vero punto di svolta filosofico per lui ha coinciso con la rilettura di Nietzsche fatta a partire dall'"incontro" con Heidegger. E conclude significativamente in questa maniera: "Voi mi chiedete se il mio 'nietzscheanesimo fondamentale' è all'origine dei vari fraintendimenti? Non posso rispondere che dicendo: sono semplicemente nietzscheano".²

Che il pensiero foucaultiano segua la scia della lunga onda della "Nietzsche-Renaissance" è un fatto notissimo. Foucault del resto lo ricorda a chiunque gli chieda conto dei suoi debiti intellettuali.

1 M. Foucault, *Le retour de la morale*, intervista rilasciata a G. Barbedette e A. Scala, il 29 maggio 1984 e pubblicata in "Les Nouvelles Littéraires", 2937, 28 giugno-5 luglio 1984, pp. 36-41; tr. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1984. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 262-272.

2 M. Foucault, *Il ritorno della morale*, cit., p. 269. Assai significativo, a questo riguardo, è anche il testo di un'altra intervista, rilasciata a Rux Martin il 25 ottobre 1982 in occasione dei seminari che Michel Foucault tenne in quel periodo presso l'Università del Vermont, negli Stati Uniti. Nella trascrizione leggiamo: Nietzsche fu per me una rivelazione. Sentii che era molto diverso da come mi era stato insegnato. Lo lessi con grande passione e ruppi con la mia vita di prima, lasciai il lavoro alla clinica psichiatrica, lasciai la Francia. Avevo la sensazione di essere stato messo in trappola. La lettura di Nietzsche mi rese estraneo a tutte le cose di prima", in M. Foucault, *Tecnologie del sé, un seminario* a cura di L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 7.

E non c'è interprete che non sottolinei il forte impatto, di metodo e di sostanza, della filosofia nietzscheana sul pensiero foucaultiano.

Anche se forse tale legame è stato più asserito che davvero scandagliato. Sono così legati i nomi di Nietzsche e di Foucault che spesso, a chi vuole criticare il secondo, è sufficiente rispolverare la canonica accusa di irrazionalismo rivolta al primo. Per tutti basterà ricordare Habermas, il quale fa appunto giocare al filosofo tedesco il ruolo di "piattaforma girevole", dalla quale si dipartirebbero le varie rotte di quell'irrazionalismo romantico che attacca il soggetto e la ragione moderni, da Adorno a Derrida, passando per Foucault.³ Non ho certo la pretesa di scavare nelle pieghe di tale relazione teorica. Vorrei, in maniera assai più circoscritta, precisare il senso di quell'affermazione: "Sono semplicemente nietzscheano".

3 Il riferimento è al noto saggio di J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Laterza, Roma-Bari 1987. Sulla stessa linea, tra le critiche più note, si vedano anche J.G. Merquior, *Foucault* (1895), Laterza, Bari 1988 e L. Ferry e A. Renaut, *Il '68 pensiero*, Rizzoli, Milano 1987. Secondo queste tesi, assai meno argomentate dell'importante testo habermasiano, Foucault sarebbe poco più che un ripetitore nietzscheano, anarchico antilogocentrico e di conseguenza irrazionalista. Sul rapporto tra Nietzsche e Foucault, ma in direzione del tutto diversa, si veda A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault: archéologie et généalogie*, Librairie générale française, Paris 1985; D. Janicaud, *Rationalité, puissance et pouvoir*, in Id., *Foucault Philosophe*, Seuil, Paris 1989, per il quale in Foucault si attuerebbe tuttavia una riduzione del concetto di Macht nietzscheano (forza, potere, potenza) alla sola idea di potere; J. Rajchman, *Michel Foucault: la libertà della filosofia* (1985), Armando, Roma 1987, che scrive: "Nietzsche è il filosofo che distingue il problema della libertà dal problema della verità su noi stessi. Separa la libertà dalla conoscenza della nostra natura. La genealogia di Foucault è la continuazione di questa filosofia"; J. Simons, *Foucault and the Political*, Routledge, London 1995; H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente* (1983), Ponte alle Grazie, Firenze 1989: "se Nietzsche fonda la moralità e le istituzioni sociali sulle tattiche degli individui che agiscono, Foucault psicologizza totalmente questo approccio per cui ogni motivazione psicologica non viene vista come fonte, ma come risultato di strategie senza strateghi". Si veda anche M. Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, State University of New York Press, Albany 1992. E, ovviamente, G. Deleuze, *Foucault* (1986), Feltrinelli, Milano 1987 e Id., *Divenire molteplice, ombre corte*, Verona 1996. Inoltre A. Pandolfi, *Potere pastorale e teologia politica nel pensiero di Michel Foucault*, "Il pensiero politico", 2, 1999, e P. Büttgen, *Théologie politique et pouvoir pastoral*, "Annales hss", settembre-ottobre 2007, lxii, 5, pp. 1129-1154.

In che maniera Foucault è nietzscheano? In che senso lo è semplicemente? Anche per Michel Foucault, allora, come per Friedrich Nietzsche, la questione del male - della sua genealogia, della sua ridefinizione, del suo rapporto con il potere e la volontà di potenza, della sua relazione con la vita e la morte - gioca un ruolo centrale?

Oltre ai testi espressamente dedicati al pensiero di Nietzsche, i riferimenti di Foucault al filosofo tedesco percorrono l'intera sua opera.⁴

Nietzsche è il demone che, ridando parola alla follia, induce a riscattare la "sragione" dal biasimo in cui la ragione l'ha posta; è colui che lo accompagna nella critica all'idea di verità. Nietzsche è soprattutto la guida sotto cui Foucault conduce la sua duplice impresa: smontare le pretese di autosufficienza della soggettività, da una parte, e ridefinire il concetto di potere, dall'altra. Grazie alla volontà di potenza nietzscheana, o meglio grazie a un certo modo di intenderla passato attraverso Heidegger e Deleuze, è dunque possibile, come si è detto, leggere i rapporti di potere tra i soggetti come rapporti tra forze. Se la *Wille zur Macht* non è una sostanza e nemmeno qualcosa di cui alcuni sarebbero dotati e altri privi, Foucault la assume come una situazione strategica complessa: un incrocio e uno scontro di forze molteplici che passano attraverso gli individui. La volontà di potenza è dunque la lente concettuale privilegiata attraverso cui osservare che cosa accade, quali vettori transitano tra i soggetti quando questi entrano in una relazione di potere.

È Nietzsche, insomma, il primo ad aver insegnato a Foucault che bisogna sospettare della rappresentazione esclusivamente coercitiva e repressiva dell'idea di potere: di quella rappresentazione che mette in

4 Cfr. M. Foucault, Nietzsche, Freud, Marx (1964), tr. it. in Archivio Foucault 1.1961-1970. Follia, scrittura, discorso, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 137-146, e Id., Nietzsche, la genealogia e la storia (1971), tr. it. in Id., Microfisica del potere, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54. Da molti interpreti il saggio del 1971 di Foucault su Nietzsche è visto come il segno della svolta, del passaggio, dalla fase "archeologica" a quella "genealogica". Come è noto, Foucault è, insieme a Deleuze, il curatore dell'edizione francese delle opere di Nietzsche per Gallimard.

scena - come fanno il contrattualismo moderno e la teoria della sovranità statale - il potere, da una parte, e il soggetto, dall'altra, come se fossero due entità separate semplicemente contrapposte.

Nella teoria giuridica classica, infatti, il potere è considerato alla stregua di un bene, di un diritto che si possiede e che, come tale, può venir trasferito o alienato in maniera parziale o totale, attraverso un particolare atto giuridico.⁵

Il diritto non è né l'alibi né la verità del potere, così come lo Stato non è il suo luogo essenziale. Il potere è coestensivo all'intero corpo sociale.

Soggetti e potere danno vita a una rete di rapporti entro cui scorre un'energia che ridisegna continuamente le geometrie consolidate. Tali relazioni non si presentano mai in una fisionomia pura e autonoma, ma si insinuano in altri tipi di rapporti, con i quali giocano un ruolo condizionante e al contempo condizionato. Sicuramente il loro intreccio e le loro connessioni danno vita a quelli che Foucault chiama "fatti generali di dominazione", ma non è possibile stabilire un fatto primo che sta a fondamento di una dominazione politica.

In moltissime occasioni l'autore ritorna sul senso da conferire alla sua idea di potere, sino a giungere, alla fine del suo percorso, a una precisazione cristallina, che mette ordine nei diversi significati e nelle differenze semantiche. In una delle sue interviste forse più rilevanti, rilasciata nel gennaio del 1984, pubblicata con il titolo *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*,⁶ il problema del rapporto tra soggetto e pratiche di potere riceve la sua più rigorosa messa a fuoco. Trova così chiara enunciazione il paradosso del doppio legame tra pratiche di assoggettamento e processi di soggettivazione, vale a dire della dinamica per cui il soggetto viene costituito dai rapporti di potere, in

5 Sulla critica foucaultiana alla teoria giuridica della sovranità, si veda almeno Id., *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1978, in particolare pp. 91 sgg.; Id., *"Bisogna difendere la società"* (1997), Feltrinelli, Milano 1998, in particolare pp. 28-60. Per un utile quadro d'insieme sulla teoria foucaultiana del potere, si veda L. Bernini, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori, Napoli 2008.

6 M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (intervista di H. Becker, R. Fornet Bétancourt e A. Gomez Mtiler, del 20 gennaio 1980), tr. it. in *Archivio Foucault* 3, cit., pp. 273-294.

modo tale che insieme all'assoggettamento si dia contemporaneamente soggettivazione.

Ritorniamo più avanti sul funzionamento di quelle pratiche di sé su di sé che danno luogo alla coscienza soggettiva. Limitiamoci ora a mettere in luce la duplice funzione del potere, quella dinamica definita da Judith Butler "lo scandalo portato alla luce da Foucault": il fatto, cioè, che noi siamo dominati da un potere esterno e al contempo siamo costituiti da quello stesso potere, che il potere forma il soggetto e insieme delinea le condizioni della sua esistenza e la traiettoria del suo desiderio.⁷

Se, allora, il potere, da un lato, nega, attraverso la legge e il divieto, la sfera di libertà e di desiderio del soggetto, dall'altro, invece, afferma e produce, fa compiere azioni e pone in esistenza comportamenti. Da qui la critica ricorrente che è stata rivolta al filosofo francese di non prevedere, entro la capillarità delle relazioni tra potere, verità e soggetto, alcuno spazio per la resistenza e la libertà. E, soprattutto, di non fornire criteri di valutazione delle pratiche politiche, in quanto la differenza tra un tipo di esercizio di potere e un altro si dissolverebbe nella constatazione rassegnata che "tutto è potere". Il soggetto non avrebbe quindi la possibilità di appellarsi ad alcun giudizio, in quanto gli sarebbe sottratta l'arma della critica insieme al criterio della verità, perché ogni verità è frutto di "giochi prospettici" tra sapere e potere.

Ecco allora che Michel Foucault, esortato dai suoi intervistatori, coglie l'occasione per chiarire una volta per tutte la sua posizione. Come abbiamo in precedenza accennato,⁸ così facendo egli ci fornisce una possibile traccia per interpretare il suo contributo al problema del rapporto tra male e potere. Certo, non può che rifiutare l'affermazione ingenua di tutti coloro che, come Sartre per esempio, affermano che "il potere è il male".⁹ Perché il potere significa "giochi strategici" e tali giochi possono assumere fenomenologie assai diverse tra loro. E di per sé, proprio perché non esiste società senza relazioni di potere,

7 J. Butler, *La vita psichica del potere* (1997), Meltemi, Roma 2005, pp. 23 sgg.

8 Si veda supra il paragrafo *In nome della vita: Arendt e Foucault*.

9 M. Foucault, *L'etica della cura di sé*, cit., p. 291.

vale a dire senza strategie attraverso le quali gli uomini cercano di determinare la condotta degli altri, tali relazioni non sono né buone né cattive.

Tuttavia Foucault introduce un'ulteriore e più articolata distinzione, giungendo a mettere a fuoco la differenza tra "giochi strategici tra le libertà", "tecnologie di governo" e "stati di dominio". Le relazioni strategiche sono per così dire la condizione di possibilità di ogni rapporto di potere, dal rapporto amoroso a quello più rigidamente formale. Tale a priori consiste nel tentativo da parte di alcuni di determinare la condotta di altri, tentativo che si incontra o si scontra con l'istanza, da parte di questi altri, di non lasciar determinare la propria condotta o di determinare a loro volta la condotta dei primi. È insomma la configurazione stessa di ogni rapporto tra soggetti che implichi, nietzscheanamente, l'estrinsecazione di una forza, di un'energia, di una volontà rispetto all'azione altrui. È importante ricordare, al riguardo, la definizione che Foucault dà del potere come "azione che si esercita su azioni".

Le tecnologie di governo corrispondono, invece, al livello più specifico dell'estrinsecazione di tali rapporti: quello degli strumenti e dei dispositivi (dei giochi di verità) attraverso cui certe modalità di comportamento vengono impartite e assunte. Le tecnologie di governo implicano insomma la costituzione di un polo politico che si ripromette, attraverso appunto tali strategie, di governare gli altri. È spesso attraverso tali tecniche, precisa Foucault, che vengono stabiliti e mantenuti gli stati di dominazione. Spesso definiti in maniera confusa come "potere", tali stati di dominio sono in realtà quelle situazioni in cui i rapporti sono fissati, irrigiditi al punto da configurare geometrie totalmente asimmetriche e immobili, in cui i margini di libertà di un polo della relazione sono estremamente limitati. Gli stati di dominio, come ad esempio la tanatopolitica nazista, sono luoghi e tempi in cui le interazioni, invece di essere mobili, sono bloccate. All'interno della gamma infinita dei modi in cui si danno le relazioni di potere, possono dunque emergere delle costellazioni che paralizzano la libertà dei soggetti coinvolti. Sono queste le situazioni specifiche che, a mio parere, per Foucault - il quale non lo dice espressamente - rispondono alla questione antica del legame che unisce male e potere. Se non ha più senso distinguere semplicemente tra un potere buono e un potere cattivo

e se non è più possibile pensare a una situazione in cui non esistono rapporti di potere, non per questo il discorso foucaultiano lascia cadere ogni istanza etica. E con essa il riferimento inevitabile a un'idea di male. Il criterio per valutare un sistema di potere, deciderne l'accettabilità o il rifiuto, risiede nella distanza che separa tale insieme da uno "stato di dominio". Tanto che si può quasi forzare Foucault a dare forma a una nuova antinomia: una contrapposizione tra il male, punto massimo della dipendenza soggettiva in uno stato di dominio, e la libertà, punto di minor dipendenza possibile di un soggetto dalle determinazioni altrui sulla propria condotta. Da una sinonimia - quella tradizionale di male, potere e libertà - si passerebbe a un'antinomia, quella che farebbe affermare a Foucault che dove ce il male non c'è più il potere.

Le relazioni di potere, infatti, esistono soltanto nella misura in cui i soggetti sono liberi, quando cioè essi possono modificare la situazione:

"Affinché si eserciti una relazione di potere bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà".¹⁰ Quando uno dei due soggetti è completamente a disposizione dell'altro, quando diventa una cosa nelle sue mani, un oggetto su cui si può esercitare una violenza infinita e illimitata, allora lì cessano le relazioni di potere. Ma fino a quel momento, fino alla soglia del caso limite di un dominio totale, ovunque c'è potere vi è necessariamente possibilità di resistenza. Se infatti non ci fosse la possibilità di resistere, con la violenza, con la fuga, con l'inganno, con l'uso cioè di strategie che possono ribaltare o quantomeno modificare la situazione, il potere non esisterebbe, in quanto non avrebbe nemmeno l'oggetto su cui scaricarsi e lo spazio in cui esprimersi.¹¹ Questo modo "microfisico" di pensare il potere, come si sa, è la grande novità introdotta da Foucault all'interno della filosofia politica: una modalità i cui presupposti nietzschiani non

¹⁰ Ivi, p. 284.

¹¹ In questo la posizione foucaultiana viene a trovarsi molto vicina alla posizione di Simone Weil, cfr. soprattutto S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1934), Adelphi, Milano 1983.

verranno mai messi in discussione, nonostante i diversi cambiamenti di rotta all'interno dell'itinerario foucaultiano.¹²

Verso la fine degli anni settanta, è come se Foucault abbia sentito il bisogno di ripensare ancora una volta a quel gioco tra continuità e discontinuità attraverso cui aveva ricostruito le vicende storiche del potere.

Con il corso del '78, *Sicurezza, territorio, popolazione*,¹³ dedicato alla nozione di "governamentalità", siamo, credo, in presenza di uno snodo cruciale. Presentata, nelle lezioni iniziali, come una ricerca storica sull'"arte di governare", arte che fiorirebbe a partire dall'inizio del xvi secolo, l'indagine foucaultiana finisce con il dar luogo a una domanda più filosofica che storica. Se, da una parte, "la governamentalità" indica "l'insieme delle istituzioni, delle procedure, delle analisi, delle tattiche e dei calcoli che permettono di esercitare una specifica forma di potere che ha di mira la popolazione",¹⁴ dall'altra, essa giunge a delineare un "vettore di forze" trasversale alle diverse epoche, una tendenza plurisecolare che ha costituito l'a priori del modo in cui si sono pensati e organizzati i rapporti politici tra gli uomini in Occidente.

12 Sullo sfondo della continuità "microfisica", si stagliano precise discontinuità: dall'approccio archeologico a quello genealogico, dall'attenzione per le discipline all'analisi per il biopotere. Sovranità, potere disciplinare, biopotere, sono molti i passaggi, tutti segnati da indicatori specifici, che esprimono la modalità con cui soggetti, sapere e potere interagiscono tra loro. Si potrebbe ravvisare in questa scansione delle epoche, trasversalmente attraversate da una sotterranea continuità, un debito che l'autore francese ha contratto nei confronti dell'"epocalità" heideggeriana. Per un confronto tra la filosofia heideggeriana e quella foucaultiana si veda A. Milchman, A. Rosenberg (a cura di), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.

13 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso al Collège de France (1977-1978), a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart (2004), Feltrinelli, Milano 2005.

14 Ivi, p. 88. Questo testo è analizzabile da molte altre prospettive, tra le quali quella del rapporto tra sovranità, società di disciplina, e gestione di governo o quella del passaggio dalla nozione di popolo all'idea di popolazione. La lettura che darò di queste lezioni è certamente riduttiva e selettiva.

Foucault ci sta insomma suggerendo di guardare a quella vicenda politica che termina con le pratiche neoliberali del dopoguerra come a un percorso di lunghissimo periodo, dal quale in realtà "non ci siamo mai davvero allontanati". La nozione di governo si trova così a fissare, prima ancora che un insieme finito e circoscritto di dispositivi, una continuità storica fondamentale.¹⁵

2. L'istanza dell'obbedienza pura": il governo sugli uomini

A partire dalla lezione dell'8 febbraio,¹⁶ con l'occasione di ripercorrere la storia semantica della nozione di governo, Foucault in realtà apre una lunga parentesi sul "potere pastorale". La tesi implicita è tanto forte quanto storicamente contestabile: tra "il governo delle anime", o l'"economia delle anime", dei primi secoli cristiani, e il "governo degli uomini" che segna l'orizzonte entro cui si iscrive la politica occidentale, vi è un legame profondo che deve essere interrogato. La connessione consiste nella struttura di uno specifico rapporto tra i soggetti che Foucault propone di chiamare "rapporto pastorale". Un'interazione, questa, che non indica una qualche propensione umana naturale, non è data da sempre e per sempre, ma ha avuto un inizio nel tempo, si è costruita, strato dopo strato. E come tale può essere osservata e smontata nei suoi ingranaggi.

L'emergere del pastorato cristiano, irriducibile al pastorato ebraico e a quello dell'Oriente precristiano dai quali comunque prende le mosse, segna infatti la rottura con un diverso universo politico: un universo - quello greco classico - al quale è estranea l'idea che gli uomini siano l'oggetto, il materiale, su cui esercitare un tipo di controllo e di direzione omologo a quello che è di pertinenza all'ambito extra-politico, per esempio sulle cose e sugli animali dell'oi/cos. Foucault non è molto analitico circa l'origine orientale di questo tipo di potere.

¹⁵ Su questo testo e la rilevanza della trattazione del potere pastorale si veda il bel saggio di B. Karsenti, *La politica del fuori. Una lettura dei corsi di Foucault al "Collège de France", "Filosofia politica"*, xix, 2, 2005, pp. 185-197.

¹⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 91 sgg.

I tratti che enuncia come caratteristici sono tuttavia decisivi: ne sottolinea il carattere nomadico, non legato a un territorio e alle sorti di una città, ma a una popolazione, tanto nel suo insieme quanto nei suoi singoli componenti. "Una cosa è chiara: non si governa mai uno Stato, né un territorio, né una struttura politica. Si governano persone, individui o collettività [...]. In altre parole si governano gli uomini."¹⁷

Da un punto di vista della fenomenologia storica, il legame tra l'errante popolo ebraico e il suo Dio che lo conduce da una terra a un'altra rappresenta una delle prime relazioni a poter essere raffigurata grazie all'immagine del rapporto tra il pastore e il suo gregge. Il pastore è una guida, che non mira però alla potenza dell'organizzazione collettiva: gli preme soltanto la salvezza delle sue pecore, di tutte e di ciascuna. E la salvezza si ottiene innanzitutto con il garantire il nutrimento, nell'indirizzare verso i pascoli migliori, accertandosi che tutti gli animali mangino a dovere. Siamo dunque di fronte a un potere che mira al bene.

Non più però il bene della città, nel suo significato primariamente politico, ma il bene inteso come benessere di coloro che desiderano venir condotti e che, per questo, accettano la subordinazione. Insomma il potere pastorale è un potere che accudisce, che assiste, che si preoccupa, che cerca di evitare la sofferenza, che rincorre le pecore smarrite e cura le pecore ferite e dolenti.¹⁸ Di conseguenza, il potere del pastore non si presenta mai come manifestazione di una potenza e di una superiorità, né esprime un'istanza repressiva, ma assume se stesso come un dovere, un compito di salvaguardia e di sorveglianza, da espletare con zelo e sollecitudine. "Il potere pastorale è sempre un bene" perché ha come fine quello di tenere lontano il male da ogni pecora e dall'intero gregge. Il pastore è, infatti, l'intermediario tra il gregge e la salvezza e come tale non agisce per la propria gloria o per la propria ricchezza, ma si affatica oblativamente per gli altri, sino a giungere al sacrificio: "Sacrificio del pastore per il suo gregge: sacrificio di se stesso per la totalità del gregge e sacrificio della totalità del gregge per ogni singola pecora".

¹⁷ Ivi, p. 98.

¹⁸ Ivi, pp. 101 sgg.

Uno e tutto si appartengono in un rapporto sacrificale reciproco che ha di mira la salvezza finale. A differenza del pastorato ebraico, dove Dio è direttamente il pastore che conduce verso la Terra promessa, il pastorato cristiano introduce un forte elemento di mediazione. Non è il pastore l'artefice della salvezza. Egli non può che amministrare, programmare i percorsi, arrivando così a gestire "un'economia sottile del merito e del demerito" che presuppone un'analisi puntuale dei meccanismi di trasferimento, delle procedure di inversione, dei giochi tramite cui elementi opposti si bilanciano l'un l'altro. Il pastorato cristiano spezza il legame diretto tra la salvezza, la legge e la verità, instaurando tra queste un rapporto mediato e "trasversale" che dà vita a una complessa meccanica di subordinazione, una sorta di contabilità dell'anima, dei suoi vizi e delle sue virtù.¹⁹ Grazie alla mediazione del Cristianesimo, soprattutto dopo la sua istituzionalizzazione a religione di Stato, l'impostazione strutturale del potere pastorale, così estranea al pensiero greco-romano, è penetrata capillarmente nel mondo occidentale. La Chiesa ne ha fatto una forma di potere specifica che si insedia, con tutti i suoi dispositivi, nel cuore dell'Impero romano. Non voglio entrare nel merito di quanto queste ipotesi debbano alle teorie della secolarizzazione, da Weber a Blumenberg, passando per Benjamin e Schmitt. Foucault afferma di prenderne le distanze, anche se non so in che misura le sue indagini riescano a tener fede al suo proposito.²⁰

19 Ivi, p. 131. Su questo gioco di rimandi tra economia della salvezza e potere pastorale, da un punto di vista dell'analisi teologica, si veda G. Agamben, *Il regno e la gloria*. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. *Homo sacer*, n. 2, Neri Pozza, Venezia 2007; E. Stimilli, *Stato creaturale e stato di grazia: un'indagine economica*, "Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca", 6, 2006.

20 In effetti alcuni passaggi foucaultiani sembrano ripercorrere le teorie della secolarizzazione. Certo Foucault si rifiuta di presentare la sua analisi come se fosse attinta al "teorema della secolarizzazione". In questa prospettiva si cura di non impiegare termini quali "traslazione", "passaggi", cercando di frammentare e complicare il più possibile la dinamica della trasposizione dei dispositivi del potere pastorale nelle tecniche della governamentalità moderna, per non farla intendere come transito lineare né di pratiche né di concetti che semplicemente verrebbero desacralizzati. Su questo si veda l'accurato resoconto contenuto nel saggio di P. Buttgen, *Théologie politique et pouvoir pastoral*, cit. Per Foucault, in Occidente, Chiesa e Stato sono rimaste due realtà a sé stanti. Non è nel gioco tra queste che passa lo snodo cruciale del rapporto tra religione e politica. La "Teologia politica" di Schmitt e con essa le più recenti riproposizioni del teorema della secolarizzazione si offrono come genealogia continuistica. Confinata all'approccio al potere della teoria giuridica della sovranità, esse si limitano infatti a stabilire delle analogie formali tra figure e persone concettuali: la simmetria funzionale di papa e imperatore, di Chiesa e Stato, del Dio monoteistico e del sovrano assoluto, e così via. Per Foucault il cuore del nesso tra tradizione religiosa e politica occidentale è da cercare appunto nella relazione tra pastorato e governo. In particolare nelle costanti che si ritrovano nella funzione di due figure che non a caso, in molte lingue europee, beneficiano dello stesso nome: il ministro. In particolare si veda Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 142 sgg., dove si legge: "È il ministro, nell'equivocità stessa del termine a rappresentare il vero problema, ed è nella sua figura che si situa il rapporto tra religione e politica, tra governo e pastorato".

L'attenzione del lettore è infatti portata a concentrarsi su una serie di invarianti dei modi con cui gli uomini vengono a patti con qualcuno che promette loro il bene e la salvezza, con cui obbediscono a una norma di condotta, con cui incorporano una verità.

L'enfasi è posta sulle costanti di un potere pastorale da cui nessuna "rivoluzione anti-pastorale" ci ha ancora mai liberati. Quello che sembra esser transitato nella politica moderna, e che segna un tratto permanente del nostro universo politico, è l'assetto di un rapporto basato sullo scambio dipendenza-salvezza, non importa se la salvezza è da intendersi come immortalità dell'anima o come benessere materiale della popolazione.

"Questo potere pastorale," scrive Foucault, "si è senza dubbio trasformato in modo significativo nel corso di quindici secoli di storia. Si è spostato, ricollocato, trasformato e integrato in forme diverse, ma in fondo non è mai stato veramente abolito. E quando io stesso individuo nel xvm secolo la fine dell'età pastorale, probabilmente mi sto ancora sbagliando, perché in realtà il potere pastorale nella sua tipologia, nella sua organizzazione, nel suo modo di funzionare è qualcosa di cui non ci siamo ancora liberati. 21

La storia del pastorato, più che come una ricostruzione precisa di eventi e cesure, dimostra di funzionare come parametro su cui misurare le diverse procedure di governo degli uomini. Ma come è entrata, nella storia, questa costellazione specifica? Come si cementa - anche e soprattutto in riferimento a colui che dipende - un rapporto di subordinazione?22 Quali sono gli ingranaggi che, incastrandosi perfettamente l'uno nell'altro, hanno fatto di tale relazione di cura e di tutela non solo la relazione politica per eccellenza, ma la norma di ogni comportamento retto? Per capire meglio - ed è l'usuale mossa foucaultiana - ci si deve allontanare dalla pretesa ovvietà di tale rapporto, metterne in luce la storicità, e indagare il modo in cui si

21 Ivi, p. 116 (corsivo mio).

22 Già nel testo di una conferenza tenuta all'Università di Tokyo, di poco successiva alla fine del corso del '78, Foucault chiarisce le ripercussioni sul singolo dell'impostazione inaugurata dal potere pastorale cristiano. Mi riferisco al testo della conferenza tenuta a Tokyo il 20 aprile del 1978 e ora raccolta e tradotta con il titolo Sessualità e potere, in Archivio Foucault 3, cit., pp. 131 sgg.

struttura, dal l'interno, la ratio del legame verticale tra un'ingiunzione e l'obbedienza a essa.

Foucault enfatizza il carattere di novità, per il pensiero politico, del pastorato cristiano. Vuole in primo luogo farci avvertire come inaudita quella svolta che eleva a ideale una "situazione di obbedienza pura". "Il pastorato cristiano," dice Foucault nella lezione del 22 febbraio, "ha organizzato qualcosa di completamente diverso ed estraneo alla pratica greca. Potremmo chiamarla l'istanza dell'obbedienza pura: l'obbedienza come tipo di condotta unitaria, altamente valorizzata che trova in se stessa la sua principale ragion d'essere. Voglio dire questo: è noto che il Cristianesimo non è una religione della legge [...] ma una religione della volontà di Dio, della volontà di Dio verso ognuno in particolare."²³

La strategia foucaultiana - usata qui come altrove - consiste nel procedere per contrapposizioni nette, al fine di rendere così più efficace la forza degli enunciati. In questo caso il contrasto viene giocato tra l'individuo del potere pastorale e il cittadino greco. Quest'ultimo accetta di farsi dirigere solamente dalla legge o dalla persuasione, dagli ordini della città o dalla retorica degli uomini: due ambiti diversi, ma in nessun caso ascrivibili all'istanza dell'obbedienza pura. Esiste la sfera del rispetto per le leggi, per le decisioni dell'assemblea e dei magistrati, i cui ordini si rivolgono a tutti in egual misura, ed esiste, accanto a questa, la sfera insidiosa degli uomini che cercano di persuadere altri uomini, come l'oratore che convince il suo pubblico ad agire in un certo modo, il medico che convince il malato a seguire una determinata cura, il filosofo che vuole insegnare come raggiungere la verità. Sono questi, tuttavia, tentativi di persuadere, anche ingannare, mai però tentativi di ottenere l'obbedienza come bene in sé, come valore etico e politico.²⁴

Come si insedia allora l'obbedienza al cuore del soggetto, quale suo stato permanente e fine ultimo?

²³ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 132.

²⁴ Ivi, pp. 132 sgg. Su tale contrapposizione, Foucault è ancora più chiaro nel testo della conferenza pronunciata in occasione delle Tanner Lectures on Human Values, pubblicata poi con il titolo *Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason*, in S. Me Murrin (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1981, tr. it. in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 109-146.

Qual è, nell'eterodiretto, il punto di introiezione delle pressioni esterne? Come avviene che la dipendenza - oggetto del più alto disprezzo nel mondo greco - diventi il valore per eccellenza del comportamento morale? Ecco che Foucault, quasi a schizzo programmatico dei corsi degli anni ottanta, risponde volgendo lo sguardo alle prime comunità monastiche cristiane. Come se, proprio in quelle forme di vita collettiva, la pratica dell'obbedienza sperimentasse il passaggio decisivo da agire strumentale a principio morale supremo, da mezzo transitorio per raggiungere un fine a stato permanente verso cui tendere. Le lezioni del 15 e del 22 febbraio, dedicate al pastorato dei primi secoli dell'era cristiana, descrivono, attraverso i testi dei Padri cristiani, la genesi di quel "governo delle anime" presentato come "arte delle arti". Il pastore non è l'analogo di un giudice e tantomeno di un sovrano. La similitudine più calzante è quella che lo rende affine al medico. Certo, farà conoscere la legge e la volontà di Dio, in sé valida allo stesso titolo per tutti gli uomini, ma come il medico dovrà saper intervenire tramite una cura individualizzante.

Nel corso del '78, è il termine *apatheia* a fare da marcatore di questo passaggio tra i due modi, antico e cristiano, di concepire il rapporto di subordinazione.²⁵ Per definire lo "stato di sottomissione continua", il Cristianesimo dei primi secoli utilizza il termine *apatheia*: quello stesso termine con cui la filosofia greca, e in particolare lo stoicismo, designava invece il controllo che l'individuo poteva esercitare sulle sue passioni, grazie alla ragione. Se un discepolo greco accetta la subordinazione, se accetta di mettersi sotto la direzione di un maestro di filosofia, lo fa per raggiungere lo stato di liberazione dalle passioni. Allontanare da sé i *pathe* significa lottare contro quelle forze passive che sfuggono al controllo e che pertanto rendono schiavi, schiavi dei propri impulsi corporei, ma anche della realtà del mondo esterno. Tramite l'*apatheia*, dunque, si raggiunge la padronanza di sé. Se si obbedisce e si rinuncia, come nella filosofia stoica e nell'ultimo epicureismo, è per liberarsi da uno stato di soggezione e di passività, per raggiungere uno stato attivo.

L'*apatheia* nella trasmissione dai greci e dai romani ai Padri

²⁵ Su tale nozione si veda anche M. Foucault, *Omnes et singulatim*, cit., pp. 124 sgg.

cristiani, che la traducono con *impassibilitas*,²⁶ acquisirebbe presso questi ultimi un significato assai diverso da quello originario.

Per il Cristianesimo antico, assenza di passioni, *apatheia* appunto, significa rinuncia ai turbamenti che provengono dal corpo, rinuncia al proprio giudizio e alla propria volontà.

In una parola, rinuncia a tutto ciò che coinvolge l'io in una forsennata smania di autoaffermazione. Nella conferenza *Omnes et singulati*m, l'accento viene posto con più vigore sul significato politico che l'*apatheia* cristiana assume. Indurre la mortificazione del sé comporta il distacco dal mondo, il disinteresse e l'indifferenza per ciò che accade nella storia e nella città.²⁷

Non c'è dubbio che per Foucault questo sia un passaggio cruciale: l'*apatheia* cristiana come astensione dalla pratica ostinata del giudizio del sé e della volontà su di sé, come consegna alla tutela di una guida pastorale, sembra davvero il punto di innesto dell'elevazione a virtù di una condizione di "dipendenza integrale" il cui valore si trasmetterà nei secoli. "Dipendenza integrale significa tre cose. Primo: rapporto di sottomissione, non a una legge, a un principio di ordine, a un'ingiunzione ragionevole o a qualche principio o conclusione fondata sulla ragione. Si tratta della sottomissione di un individuo a un altro individuo [...] la correlazione tra un individuo che dirige e uno che viene diretto non è solo una condizione, ma il principio stesso dell'obbedienza cristiana. Colui che viene diretto deve accettare, deve obbedire nella cornice di un rapporto individuale!" Il rapporto pastorale implica dunque, come prezzo da pagare sulla lunga strada che porta alla salvezza, l'assunzione dell'umiltà: di quell'umiltà che consiste nel "sapere che ogni volontà propria è una volontà malvagia". A partire da questo presupposto si dovrà "fare in modo che questa volontà come volontà propria sia morta, vale a dire che non vi sia altra volontà che quella di non avere volontà". Il rapporto pastorale ha bisogno insomma "di una volontà che ha rinunciato a se stessa".²⁸

26 Il passo di riferimento di Foucault, da cui trae conferma della correttezza dell'identità concettuale tra *apatheia* e *impassibilitas*, è Agostino, *La città di Dio*, 14, 9,4.

27 M. Foucault, *Omnes et singulati*m, cit., p. 126.

28 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 132.

Ecco il capolavoro cristiano: l'invenzione dell'obbedienza pura come principio supremo. È un'obbedienza non alla legge, della città o della ragione, ma è l'obbedienza di qualcuno a un altro che lo guida. Un principio, questo, che è stato in grado non solo di orientare le condotte dei fedeli nelle comunità religiose, ma che è riuscito a imporsi, dapprima, nella struttura istituzionale della Chiesa e ad affermarsi, poi, come modello strutturale, come canone per impostare e organizzare i rapporti di potere tra gli uomini. Se si è dimostrato così pervasivo e così persistente è perché è riuscito a operare sul tessuto profondo della soggettività. È stato infatti un operatore potentissimo di individualizzazione soggettiva: di una soggettivazione che si è costruita sul modello della sottomissione. Il governo degli uomini è così pronto a diventare quella rete di rimandi continui alla responsabilità altrui: nel gioco di potere delle pecore e dei pastori in realtà nessuno agisce secondo la propria volontà e il proprio giudizio. Il pastore, infatti, non dirige "le pecore" per il piacere che prova nel condurre, non comanda per il gusto di decidere e vincere una resistenza, non esige di sapere la verità del pensiero altrui per tenerlo in scacco. No, il pastore si fa servitore e ministro della verità e della salvezza altrui, disponendosi a sua volta a obbedire, a ricevere anch'egli da qualcun altro la sua salvezza e la sua verità. Nella rete di rimandi reciproci tra obbedienze, in quel "campo di obbedienza generalizzata", come lo definisce Foucault, comandare non è altro che un modo di ottemperare a propria volta al dovere dell'obbedienza. In ultima istanza, dunque, non esiste un luogo della responsabilità e della decisione ultima riguardo al comando delle condotte o alla direzione delle coscienze, ma solo una trama infinita di dipendenze. Infinita - come abbiamo visto - perché rinvia sempre a un'altra fonte di comando e infinita perché - come vedremo - anche al proprio interno lo spegnimento della volontà e l'espropriazione del giudizio è un lavoro interminabile.

È ovvio che il testo segreto che orienta questa interpretazione è la *Genealogia della morale*. L'opera in cui Nietzsche, "compiutamente", riscrive la storia occidentale presentandola come un lungo e doloroso processo di moralizzazione inseparabile da una progressiva universalizzazione della dipendenza e dell'obbedienza.²⁹

²⁹ Sui passaggi nietzscheani che sembrano "dirigere" la lettura foucaultiana del potere pastorale ci siamo soffermati ampiamente nel capitolo precedente.

Ci siamo già soffermati sul modo in cui Nietzsche legge l'atto di nascita della coscienza, su come essa sorga da un movimento di interiorizzazione degli istinti e su come venga tenuta in funzione dall'antinomia tra il bene e il male, proiettando in un fuori, in un "Altro da Sé", quel conflitto che invece abita strutturalmente l'individuo. Abbiamo più volte sottolineato come per il filosofo tedesco la radice di ogni pensiero dualistico si innesti proprio in questo conflitto che il soggetto avverte come insostenibile. In tale contesto, grazie all'intervento del potere pastorale, per Nietzsche, prima che per Foucault, la pratica dell'obbedienza, dell'automortificazione come redenzione dal male, trova il suo innesto, "scandaloso" rispetto all'universo greco.

Credo allora che sia proprio vero che, come diceva Foucault nell'intervista da cui siamo partiti, Nietzsche abbia vinto la partita con Heidegger. A cominciare dalla messa a fuoco del problema del "governo degli uomini", è come se Michel Foucault si convincesse che è necessario scrivere una nuova Genealogia della morale. Se infatti fino a quel momento il doppio movimento di assoggettamento e soggettivazione era stato da lui seguito e spiegato, grazie al binomio potere-sapere, in riferimento alla produzione di corpi disciplinati o alla costruzione di "masse biologiche",³⁰ l'indagine ora sembra investire lo strutturarsi stesso della coscienza, o meglio, il modo in cui all'interno di una vita individuale si scava quell'interiorità che si chiamerà coscienza, anima, io.

Foucaultianamente, potremmo dire che a essere investigate sono le ragioni per cui un corpo si fa carico dell'assoggettamento, accetta su di sé la subordinazione. Quasi fosse una dimensione affettiva delle relazioni di potere quella che ora Foucault sente di dover interrogare. Come se si accorgesse che non basta più occuparsi della modernità politica in termini di dispositivi di potere, fermandosi alle dinamiche totalizzanti e individualizzanti dello Stato e delle discipline. Né è più sufficiente ricostruire una genealogia epocale - più heideggeriana che nietzscheana - dei sistemi di potere.

30 Su ciò cfr. D. Fassin, D. Memmi, *Le gouvernement de la vie, mode d'emploi*, in Idd. (a cura di), *Le gouvernement des corps*, Éd. de l'Ehess, Paris 2004, pp. 9-33; si veda anche B. Andrieu, *La fin de la biopolitique chez Michel Foucault*, "Le Portique" (on line), 13-14, 2004.

Occorre accostare a tali analisi una radicale problematizzazione del modo in cui il soggetto diventa tale, ripiegandosi su se stesso, da una parte, e consegnandosi al potere altrui, grazie a un principio di autorità e di verità "esterni", dall'altra.³¹ Credo allora si possa affermare che dal corso del '78, Foucault intraprende un cammino che, sulle tracce di Nietzsche, lo porta ad analizzare il gioco di forze nel soggetto, al fine di scandagliare dall'interno l'innescò di quella "scandalosa" virtù dell'obbedienza e del comportamento conforme, che si dimostra il collante più solido per cementare i rapporti di potere in rapporti di dominio. La spiegazione nietzscheana della subordinazione, la repentina dominazione di individui forti che impongono sui più deboli un'organizzazione politica, è forse per Foucault ancora troppo intrisa di naturalismo. Le qualità del soggetto mite, umile e obbediente devono trovare piuttosto una spiegazione per così dire tropologica, il cui materiale è offerto dalle tecniche di penitenza e dell'esame di coscienza del primo monachesimo.

Se si tratta di una rivoluzione "pastorale" dalle cui conseguenze di lungo periodo non si è riusciti a evadere, è ovvio che delineare la storia della soggettivazione morale è per Foucault tutt'uno con il fare una diagnosi critica del presente. Rispetto alla pretesa ovvietà, alla presunta naturalità di questa figura del soggetto, l'analisi storico-genealogica funziona innanzitutto come indicatore "contro-fattuale". Assai più che per Nietzsche, per Foucault, la nascita della coscienza non è un momento preciso, ma - come ci ricorderà nell'Ermeneutica del soggetto³² - un processo complesso con le sue scansioni, i suoi conflitti, le sue evoluzioni lente e le sue precipitazioni. Nella dinamica di tale processo, gioca un ruolo cruciale quell'"obbligo di dire il vero su di sé" che viene identificato con la condizione necessaria per la salvezza. La volontà di sapere aveva già messo a fuoco la funzione della confessione e della penitenza, nell'ambito della svolta segnata dal cattolicesimo tridentino.

31 Cfr. M. Senellart, *La pratique de la direction de conscience*, in F. Gros, C. Lévy (a cura di), *Foucault et la philosophie antique*, Editions Kimé, Paris 2003 (atti del convegno internazionale del 21-23 giugno 2003 a Paris xn), pp. 153-174.

32 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982) (2001), Feltrinelli, Milano 2003.

Nel corso del 1978 e ancora di più in quello del 1980, l'attenzione è invece portata sulle tecniche di direzione spirituale, esaminate da tre prospettive: il rapporto con il maestro, l'esame di coscienza e la verbalizzazione dei pensieri. Si tratta di descrivere l'emergere di una nuova tecnica che implica la produzione di un discorso vero su se stessi nel momento in cui viene richiesta l'obbedienza assoluta a un "direttore di coscienza". Non è più dunque la "psicologia morale della carne" a interessare Foucault, ma il rapporto del soggetto con la verità su se stesso.³³

Per mostrare il sorgere della coscienza attraverso quel doppio movimento di autoripiegamento e di oggettivazione, i testi di Cassiano risultano quanto mai preziosi. Già esaminati nel corso del 1978, vengono più distesamente analizzati nel corso del 1980 *Sul governo dei viventi*, non ancora pubblicato,³⁴ di cui possiamo però leggere il *resumé*, e vari stralci in alcuni testi coevi: sia nel seminario *Tecnologie del sé*³⁵ sia nel testo *Le combat de la chasteté*.³⁶

33 Si veda F. Gros, Nota del curatore, tr. it. in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 455-492; e Id., *La parrhèsia chez Foucault (1982-1984)*, in Id. (a cura di), *Foucault. Le courage de la vérité*, Puf, Paris 2002, pp. 155-166.

34 Mi riferisco al corso *Du gouvernement des vivants* tenuto al Collège de France nel 1979-1980, ancora inedito, conservato presso gli archivi dell'Imec a Caen. Per il riassunto del corso si veda M. Foucault, 1979-1980. *Sul governo dei viventi*, tr. it. in Id., *I corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 91-96. Si veda anche il riassunto della registrazione del corso fattone da Laura Cremonesi, contenuto nel suo *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Edizioni ets, Pisa 2008. Di questo corso esistono alcune edizioni parziali. Cfr. per esempio M. Foucault, *Do governo dos vivos* (lezioni del 9 e del 30 gennaio 1980), traduzione, trascrizione e note di N. Avelino, Centro de Cultura Social, São Paulo 2009, ora in S. Vaccaro, S. Marcenò (a cura di), *Il governo di sé, il governo degli altri*, duepunti, Palermo 2011. Per una dettagliata analisi del corso si veda J.-M. Landry, *Confession, Obedience, and Subjectivity: Michel Foucault 's Unpublished Lectures on the Government of the Living*, "Telos", primavera 2009, pp. 111-123. Importante, per capire come in questi anni l'interrogativo di Foucault si appunti sulla necessità di capire perché, ai fini del governo sugli uomini, il potere richieda atti di verità oltre che di obbedienza, sono le conferenze tenute da Foucault presso l'Université Catholique de Louvain nel 1981 e raccolte con il titolo *Malfaire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, di prossima pubblicazione, a cura di F. Brian, B. Harcourt, Presse Universitaire de Louvain.

35 M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., pp. 11-48.

36 Id., *Le combat de la chasteté*, in Id., *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard-Quarto, Paris 2001, pp. 1114-1126.

L'attenzione del filosofo francese si sposta sempre più dalla struttura generale del potere pastorale a quel suo dispositivo - ereditato dall'antichità greco-romana - che porta il soggetto a produrre "atti di verità riflessi" in vista della salvezza. Il Cristianesimo gli appare così segnato da un doppio regime di verità complementari: una verità come "sistema della fede" -che richiede l'adesione dei fedeli alla verità generale della dottrina - e una verità come "regime della confessione" - che prevede l'esposizione della propria verità individuale tramite atti regolati.

Nelle lezioni del 13 e del 20 febbraio, Foucault si sofferma dapprima sulle opere di Tertulliano.³⁷ In esse scorge una ridefinizione della concezione del peccato originale che si dimostra cruciale per il nostro discorso. Non più soltanto ombra ed errore, il peccato verrebbe a designare una vera e propria perversione della natura umana, dovuta all'ingresso di Satana nell'anima dell'uomo, al momento della nascita. Così, cambiato lo statuto ontologico del peccato, per ricevere il battesimo occorre un intenso lavoro preliminare di purificazione. L'uomo, per scacciare dall'anima l'estraneo, il nemico, dovrà intraprendere una dura battaglia che a ben guardare non è altro che una lotta contro Satana, contro il male che si nasconde nei meandri dell'anima e che intensifica gli attacchi proprio nel periodo che precede il battesimo. L'anima deve diffidare costantemente di se stessa. Per arrivare alla verità è necessario che esponga, continuamente e minuziosamente, il flusso interiore dei suoi pensieri. Solo da tale resoconto si potrà verificare il progresso nella lotta contro il demonio. Solo così potrà dimostrare la trasformazione della propria natura. Il fedele deve innanzitutto dichiararsi peccatore ed esibire pubblicamente la propria colpa attraverso la pratica della *publicatio sui* o *exomologesis* ³⁸

37 Id., *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit. Soprattutto di Tertulliano sono per lui importanti il *De Anima*, *De Baptismo* e il *De Poenitentia*. Sulla sistemazione del ruolo di Tertulliano nella concezione cristiana del peccato originale, Foucault si richiama a M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris 1957. Riguardo al passaggio dal paganesimo al Cristianesimo, per Foucault è fondamentale l'opera di P. Brown, *Genesi della tarda antichità* (1978), Einaudi, Torino 2001. Cfr. F. Gros, C. Lévy (a cura di), *Foucault et la philosophie antique*, cit.

38 Oltre al corso del 1980, su questo si vedano anche le pagine del saggio di M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit.

In considerazione delle innovazioni introdotte da Tertulliano, Foucault procede all'analisi dei testi di Cassiano cercando di cogliere le innovazioni introdotte rispetto alle pratiche ellenistico-romane degli "esercizi spirituali". Basandosi soprattutto sul *De institutis coenobiorum* e le Conferenze 39 il filosofo francese riprende il discorso sulle "tecniche pastorali". A suo giudizio, quelle che il mondo pre-cristiano designava come "tecniche filosofiche" vengono mantenute nella loro struttura, declinandosi però con i nuovi contenuti.⁴⁰

È chiaro che l'intento non è un'analisi circostanziata delle opere del fondatore delle istituzioni monastiche, ma, come ho già sottolineato, un utilizzo dei passi sull'esame di coscienza per decifrare, forse anche un po' forzatamente, il processo di costituzione del soggetto cristiano, la cui struttura transita in quella della soggettività moderna. Particolarmente rilevante, ai fini del mio discorso, è che agli occhi di Foucault i testi di Giovanni Cassiano rappresentino la via d'accesso privilegiata per cogliere il significato della vita monastica come pratica dell'obbedienza e come lotta contro il male. Nel saggio *Le combat de la chasteté*⁴¹ afferma che proprio a causa della nuova concezione del peccato originale, si passerebbe da un'economia dei codici di comportamento, la quale codifica gli atti permessi e gli atti vietati, alla pratica della verbalizzazione incessante dei propri pensieri. Un passaggio, questo, in cui l'idea della presenza del male presiede alla soggettivazione: il soggetto deve strutturarsi in modo tale da poter condurre la lotta contro il nemico interno, che va appunto cacciato e allontanato dall'anima. Come accennato in precedenza, affinché la battaglia venga vinta, ogni singola rappresentazione della fantasia e ogni più recondito movimento del pensiero vanno esposti all'autorità di un superiore.

39 Cfr. Johannes Cassianus, *De institutis coenobitorum*; tr. it. Le istituzioni cenobitiche, Quiquajon, Comunità di Bose 2007; Id., *Conlationes*, i, ii; tr. it. a cura di O. Lari, *Conferenze spirituali*, Edizioni Paoline, Milano 1966.

40 Cfr. le lezioni del 19 e del 26 marzo del corso *Du gouvernement des vivants*, riportate in L. Cremonesi, Michel Foucault e il mondo antico, cit., pp. 69 sgg. Da questo momento Foucault inizia a servirsi di tutta una serie di concetti analizzati da Pierre Hadot nel suo saggio sugli *Esercizi spirituali*, si veda P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1981), Einaudi, Torino 1988.

41 M. Foucault, *Le combat de la chasteté*, cit.

Una delle Conferenze di Cassiano è dedicata proprio alla discretio, la facoltà di giudicare e vagliare i propri pensieri.⁴²

È la presenza del male nell'anima a impedire anche al monaco più esperto e irreprensibile di potersi fidare del proprio giudizio. Perché il demonio agisce attraverso l'illusione e l'inganno. Inviando cioè pensieri - cogitationes - dall'apparenza innocui, ma tali da sviare il monaco e indurlo all'errore.

Ecco perché l'esame di coscienza è necessario. Esso serve a verificare che tipo di pensieri attraversano la mente, a stanare Satana che mescola ai pensieri buoni le idee malvagie. Da qui, le metafore utilizzate da Cassiano: quella per cui i pensieri sono come il grano e la coscienza è il magazzino del bravo mugnaio che separa i grani buoni dai grani cattivi, quella per cui la coscienza deve agire sui nostri pensieri come l'ufficiale separa in due le truppe, i buoni a destra e i cattivi a sinistra, e ancora quella della coscienza come cambiavalute del sé, colui che esamina le monete e controlla il metallo di cui sono fatte e la loro provenienza.⁴³ Solo così, cercando incessantemente di stanare i propri peccati e le proprie debolezze, si può scacciare il male, il Maligno. Per espellere tutto ciò che è impuro, occorre una vigilanza permanente su se stessi, un sospetto di sé che non conosce sosta. "Questa soggettivazione," scrive Foucault, "è indissociabile da un processo di conoscenza che fa dell'obbligo di dire la verità di sé una condizione indispensabile e permanente di questa etica; la soggettivazione, se c'è, implica una indefinita oggettivazione di sé da parte di se stessi - indefinita nel senso che, non potendo mai essere acquisita una volta per tutte, non ha un termine temporale; e nel senso che bisogna sempre approfondire il più possibile l'esame dei moti di pensiero, per quanto lievi e innocenti possano apparire."⁴⁴

42 Si veda Johannes Cassianus, *Conlatio abbatis Moysi secunda*. De Discre-tione: su di essa si basa gran parte dell'interpretazione foucaultiana, estesa anche ad altre *Conlationes* (in Id., *Conferenze spirituali*, cit.).

43 Su questo si veda anche M. Foucault, *Le tecnologie del sé*, cit., pp. 45 sgg. Cfr. anche l'articolo di J.-M. Landry, *Généalogie politique de la psychologie*. Une lecture du cours de Michel Foucault du gouvernement des vivants, "Raisons poli-tiques", Presses de Sciences Po, i, 2007, 25, pp. 31-45.

44 M. Foucault, *Le combat de la chasteté*, cit.

Ma se il nostro giudizio è debole, corruttibile e inaffidabile come fare per separare il bene dal male? "Un cattivo pensiero," scrive Cassiano, "portato alla luce del giorno perde subito il suo veleno. Prima ancora che la discrezione abbia proferito la sua sentenza, il serpente infernale, che la confessione ha tirato fuori dal suo nascondiglio tenebroso, se ne fugge svergognato."⁴⁵ Il male ha potere su di noi soltanto nella misura in cui riesce a nascondersi. Il semplice fatto di esternare, oggettivare, il pensiero sotto cui avrebbe potuto nascondersi, avrà immediata conseguenza purificatrice per il fedele. A differenza dei pensieri buoni, i pensieri cattivi trovano grande difficoltà a esprimersi, "giacché il male vuole restare nascosto e inconfessato. Ma finché i pensieri malvagi, a causa di questa difficoltà e della vergogna, non vengono espressi, non può emergere la differenza cosmologica tra luce e tenebra, tra verbalizzazione e peccato, tra segreto e silenzio, tra Dio e Diavolo".⁴⁶ Siamo di fronte a un atto aleturgico, a un rituale di manifestazione della verità che ha, di per sé, effetti di purificazione e di salvezza su chi la compie.⁴⁷

Non possiamo però essere noi i giudici di noi stessi, ricorda Foucault. Il male interno ci obbliga infatti a sottometterci a una valutazione esterna.

Non importa se il superiore, il direttore di coscienza, sia più o meno virtuoso. L'esame di sé è subordinato alla continua messa in discorso dei propri pensieri e all'assoluta obbedienza all'autorità. Importante è che il monaco confessi, prostrandosi e rendendosi infinitamente umile di fronte all'altro: solo in quel momento - grazie alla prostrazione e alla confessione della verità - il demonio può andarsene.⁴⁸

Come ci aveva già ricordato in *Sicurezza*, territorio, popolazione, lo stato di *apatheia* induce umiltà e prostrazione, per cui il monaco,

⁴⁵ Johannes Cassianus, *Conferenze spirituali*, cit., p. 110.

⁴⁶ M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 46.

⁴⁷ Su ciò L. Cremonesi, Michel Foucault e il mondo antico, cit., p. 72.

⁴⁸ Nella letteratura spirituale - ci ricorda Foucault - tale pratica riceve il nome di *exagoreusis*: si tratta della "verbalizzazione" continua dei propri pensieri che si attua nel contesto del rapporto di completa obbedienza al proprio maestro, rapporto che si basa sulla rinuncia alla propria volontà e al proprio sé; si veda M. Foucault, *Le combat de la chasteté*, cit.

sentendosi l'ultimo degli uomini, non giudica della bontà del suo superiore, ma si pone a ricevere - come condizione e come scopo per la salvezza - ordini da chiunque, rinnovando continuamente il rapporto di obbedienza.

Perché, ripetiamolo ancora una volta, essere umili e obbedienti significa non solo riconoscere che si è peccatori, ma vuol dire sapere che il proprio giudizio e la propria volontà come tali - privi di una guida - sono impotenti e malvagi. Foucault ricorda il capitolo quinto della Regola, in cui Benedetto aveva affermato, a proposito dei buoni monaci: "Non vivono più del loro libero arbitrio, ambulantes alieno judicio et imperio, ma procedono sotto il giudizio e l'ordine di un altro, e desiderano sempre che qualcuno li comandi".⁴⁹

Insomma, sono convinta che queste lezioni forniscano una delle indicazioni filosofiche più sofisticate per quella "normatività del non-giudizio" che è il perno attorno cui ruota la possibile genealogia alternativa del legame tra male e potere. Innanzitutto, i testi foucaultiani pongono in luce come l'eteronomia domini in molti modi la dinamica della soggettivazione e come ciò avvenga soprattutto grazie a un'idea sostantiva di male. Il male è l'Altro interno che corrompe e vuole distruggere e che sarà vinto soltanto grazie all'aiuto di un Altro, il superiore, soltanto perché a sua volta è sottomesso all'Altro Onnipotente. L'idea dell'esistenza del male che, attraverso il peccato originale si impossessa dell'anima dell'individuo, serve dunque quale potente dispositivo per eliminare la costituzione autonoma del sé. La soggettivazione cristiana implica un'oggettivazione del conflitto tra le forze interne in modo che queste possano ordinarsi dualisticamente all'esterno, in una parte buona e in una malvagia. Solo così l'altro, il direttore di coscienza, potrà sradicare da colui che è diretto la parte malvagia. In cambio della salvezza, il diretto non solo dovrà dire la verità su di sé a colui che lo dirige, ma dovrà altresì garantire la conformità della propria condotta alle regole di colui da cui dipende. Da allora e per lungo tempo il soggetto in Occidente rimarrà fissato a questa identità.

È uno strano gioco di scissioni e ricompattamenti quello che avviene nella formazione della soggettività (cristiana): un gioco sulla

49 Id., Sicurezza, territorio, popolazione, cit., p. 135

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

cui dinamica l'idea di male ha un potere determinante. In maniera assai simile a Nietzsche, anche per Foucault sembrano darsi obbedienza, mitezza e conformismo ogniqualvolta l'animale umano non riesce a portare il peso delle sue differenze interne, ogniqualvolta, sentendo insopportabile il conflitto che lo abita, lo espunge da sé strutturandolo in un regime dualistico. Da qui, il bisogno dell'io di identificare la salvezza nel ritorno all'Uno, all'Uno del Sé e all'Uno con Dio, garantiti dalla mediazione dell'autorità pastorale.

È allora una lotta senza tregua contro se stesso quella che l'animale umano combatte per il raggiungimento della propria salvezza: disponibile, per essa, a una sottomissione senza scarti alla potenza divina, e al potere dei suoi ministri. Egli non può infatti fidarsi di se stesso: può diventare soggetto di verità solo nei termini di un assoggettamento all'altro. Da allora, la fisionomia strutturale del soggetto e del rapporto tra soggetti ruoterà attorno a due poli: quello di una verità intima e nascosta che - minacciata dal male - richiede l'aiuto dell'introspezione oggettivante, e quello di una salvezza finale che può venire solo dall'esterno, da un piano trascendente. Così l'individuo si configura, nella dipendenza e nell'obbedienza. È abbastanza chiaro che Foucault non sta parlando semplicemente di una forma di soggettivazione limitata ai primi secoli del mondo cristiano, ma di una disposizione che pur secolarizzandosi, ed emancipandosi dalla teologia, rimarrà nel tempo.

Ecco, allora, come si struttura in Occidente la circolarità tra il soggetto e il potere: se il potere, per determinare le condotte altrui, ha bisogno della sottomissione e dell'obbedienza, queste sono a loro volta funzionali al bisogno che l'individuo ha di qualcosa o di qualcuno che lo trascenda, sia esso Dio o la norma. Sono funzionali a ricevere da altri e da altro la conferma della propria redenzione, la garanzia della salvezza dal pericolo della morte. È questo bisogno che ora deve essere individuato come uno dei possibili vettori del male politico. Perché non basta puntare lo sguardo sulla volontà di distruzione.

Probabilmente sto forzando il testo foucaultiano, ma credo che il passaggio di Foucault dall'analisi del biopotere all'interesse per le "pratiche del sé" possa essere considerato da questa prospettiva. Da una parte, il potere pastorale spiega la dinamica oblativa di lunghissimo periodo entro cui le pratiche di potere, con la promessa di tutelare e

migliorare la vita, sono riuscite di volta in volta a organizzare i propri obiettivi e le proprie strategie e a trasformarsi, in certi casi, in una dominazione totale.

Dall'altra, l'indagine sul governo delle condotte serve a formulare l'ipotesi di risposta a una nuova domanda, relativa, per così dire, alla dinamica "affettiva" del rapporto di subordinazione, relativa a quella che Judith Butler chiamerebbe la domanda sulla "vita psichica del potere": che cosa porta un individuo a desiderare, ad accettare la propria sottomissione?

Perché non facciamo niente per evitare che alcuni contesti storici e politici si trasformino nelle scene del male?

3. L'ethos della libertà

Bisognerà insomma continuare il lavoro di Nietzsche per verificare quali altre modalità di costituzione del sé si sono date nella storia, in primo luogo per confrontarle con quell'*habitus* diventato egemone a partire dalla rivoluzione pastorale. Ed è a questo punto che la messa in luce della struttura del soggetto obbediente, per così dire, non può non lasciar trasparire la fisionomia di una possibilità altra di soggettivazione. Non c'è dubbio che questa indagine sulle pratiche del Sé, anch'essa a tutta prima storica, faccia parte del programma foucaultiano di "un'ontologia del presente"⁵⁰: un pensiero critico che

⁵⁰ Il famoso passo recita: "Il existe dans la philosophie moderne et contemporaine un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique: c'est celle que l'on voit naître justement dans la question de l'Aufklärung ou dans le texte sur la révolution; cette autre audition critique pose la question: 'Qu'est-ce que c'est notre actualité? Quel est le champ actuel des expériences possibles?'. Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agira de ce que l'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de nous-même, et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci: on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler". Cfr. Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1983), ora in Id., *Dits et écrits* il, 1976-1988, Gallimard, Paris 2001, pp. 1381-1396; si veda anche Id., *What is Enlightenment?* (1984), in *Dits et écrits* h, cit., pp. 1498-1506; tr. it. in *Archivio Foucault* 3, cit., rispettivamente pp. 217-232; 253-261. Sul rapporto Kant-Foucault, si veda M. Fimiani, *Foucault e Kant: critica, clinica, etica*, Città del sole, Napoli 1997.

problematizzi ciò che è, soprattutto nel suo modo di presentarsi come necessario.

Se fino al 1980 la "cura di sé" e gli esercizi spirituali dell'antichità ellenistica e romana servivano a Foucault soprattutto da sfondo su cui far risaltare la rottura rappresentata dalla tecnica di soggettivazione cristiana, successivamente, l'ethos pre-cristiano assume un significato diverso, un valore d'esempio che sta a indicare, io credo, la praticabilità di un'idea di autonomia che però si sottragga al "ricatto dell'Illuminismo".⁵¹ Vale a dire, se si accetta la tradizione dell'Illuminismo, allora si deve rimanere fedeli agli assunti del suo razionalismo. Se invece si cerca di fuggire ai suoi principi di razionalità, si deve abdicare all'idea di autonomia. La sfida dell'ultimo Foucault, invece, credo si articoli nella ricerca di un'"auto-determinazione" possibile che, in contrasto tanto con l'etero-determinazione del soggetto cristiano e obbediente, quanto con l'assolutezza dell'autonomia kantiana, eviti il riferimento a una legge universale e necessaria. L'autonomia non va infatti perseguita nei termini di un'auto-affermazione, ma in quelli di una continua possibilità di revoca del potere che l'autorità dell'Altro - maestro, direttore. Dio, sovrano o semplicemente contesto politico e sociale - pretende di esercitare su di noi.

In questo senso, l'etica della cura di sé è in prima istanza la rivendicazione della libertà, di una libertà intesa come poter-essere-altrimenti da tutto ciò che pretende di essere necessario, senza davvero esserlo.

⁵¹ M. Foucault, *Archivio Foucault* 3, cit., p. 258; su ciò si veda l'importante saggio di M. Vatter, *El acontecimiento de la libertad en Foucault*, in Id., *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática*, Ed. Universidad Diego Portales, Santiago 2011. Non hanno perso vigore e attualità le pagine di R. Bernstein, *Foucault. Critique as Philosophical Ethos*, in A. Honneth, T. MacCarthy, C. Offe, A. Wellmer (a cura di), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of the Enlightenment*, mit Press, Cambridge 1992. Sul problema della libertà in Foucault si vedano anche: R.E. Flathman, *Freedom and its Conditions: Discipline, Autonomy and Resistance*, Routledge, New York 2003; J. Revel, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Bords, Paris 2005; V. Sorrentino, *Le ricerche di Michel Foucault*, Introduzione a V. Sorrentino (a cura di), *L'impazienza della libertà. Antologia di scritti di Michel Foucault*, Feltrinelli, Milano 2006; N.-A. Dupont, *L'impatience de la liberté: éthique et politique chez Michel Foucault*, Kimé, Paris 2010; T. May, *Freedom: Foucault's Conception of Freedom*, in D. Taylor (a cura di), *Michel Foucault: Key Concepts*, Acumen, Durham 2011.

Non sono certo la sola a ritenere che Michel Foucault cerchi nell'etica antica, da quella greca classica a quella stoica, da quella scettica a quella cinica, un'etica immanente, vale a dire un modo di darsi della soggettività etica che non rimandi a "un al di là" dei luoghi e dei tempi delle vite singolari. Si tratta, insomma, per Foucault, di svolgere una ricerca "inattuale": cercare tra le pieghe dell'etica antica una modalità secondo cui la relazione tra soggetto, verità e salvezza possa configurare una costellazione altra da quella che struttura la geometria del soggetto obbediente, del soggetto che sostiene e alimenta un potere passibile di trasformarsi in stato di dominio: un lavoro del sé con se stesso, in relazione alla propria vita e alla propria morte, che non conduca né a una scissione dualistica, all'interno, né alla tutela dipendente dall'esterno. Questo significa ricercare nel mondo antico le tracce, le indicazioni di un equilibrio fragilissimo: il modo per far convivere dentro il soggetto forze divergenti, senza che queste, non governate, lo lacerino evitando però che sia un potere salvifico esterno a riportarle a unità. Probabilmente forzo l'interpretazione, ma credo davvero che prendendo in considerazione l'etica antica, Foucault stia rilanciando la questione nietzscheana per eccellenza: la possibilità di un'etica al di là della dicotomia, sostantiva e morale, di bene e di male; una dicotomia, questa, che nel suo assetto dualistico e moralizzante, è stata sicuramente monopolio del modo cristiano di formare il soggetto. Tuttavia - e in questo consiste la difficoltà della sfida - sia Nietzsche sia Foucault sanno che diventare soggetti etici significa dover percepire, e poter continuare a percepire, una differenza che inevitabilmente distingue tra il bene e il male. Anche perché non c'è dubbio che, sebbene per Michel Foucault - come si è visto - il potere non sia in sé il male, si danno condizioni in cui lo diventa: quando un eccesso di dominazione preclude ogni spazio alla libertà. È la situazione, appunto, in cui il potere smette di circolare, in cui il movimento capillare e microfisico tra azioni e reazioni si cristallizza in una statica macrofisica del dominio, come per esempio nella tanatopolitica nazista, in cui si intrecciano potere pastorale, sovranità di dare la morte, tecnologie governamentali. Ma come fare per evitare tale irrigidimento, come impedire la crescita sbilanciata del potere fino a un'immobile e totale asimmetria del rapporto?

La risposta di Michel Foucault non può contare su idee universali

e astratte che disegnino e dettino le norme della liberazione. È questo rifiuto il motore che lo porterà alla ricerca di un'etica non universale, non normativa, non trascendente, e tuttavia in grado di rispondere alla questione del male politico che pur continua a sussistere. Non può più accontentarsi, come invece a suo parere fa la teoria liberale, e in un certo senso anche il marxismo, di arginare i confini del male, attraverso un progetto di imbrigliamento e bilanciamento della sovranità o tramite una pianificazione della scomparsa dello Stato. Bisogna piuttosto togliere alla radice la possibilità di propagazione del male. È come se il filosofo francese dicesse che bisogna mutare la prospettiva e investire sulla resistenza di cui è capace la fonte stessa da cui partono le relazioni di potere. Vale a dire, il soggetto o meglio il luogo in cui si struttura e prende forza d'azione il soggetto. È questa l'etica del sé foucaultiana: cercare nei singoli i punti possibili di sottrazione, di disidentificazione dalla normatività del potere. La posta in gioco è pertanto capire in che maniera il soggetto sa organizzarsi al proprio interno come campo di forze contrastanti e in che modo ciò può garantire, per quanto possibile, autonomia e indipendenza.⁵²

Se la domanda cristiana porta a definire e a fissare "chi siamo e che cosa siamo", la questione che Foucault vuole rilanciare per un'ontologia dell'attualità ha il tono greco del "che cosa dobbiamo fare con noi stessi", "come dobbiamo pensare di noi stessi"? Se la resistenza ultima al potere politico non può che collocarsi nel soggetto stesso, o meglio, nella modalità che tale soggetto assume nell'impostare il rapporto con se stesso, la dimensione del pensiero e della capacità critica, acquista pertanto - come in Arendt - una valenza politica. Questo non significa che il corso intitolato L'ermeneutica del soggetto,⁵³ tenuto nel 1982, dia il via a una visione autoreferenziale del Sé.

⁵² Nella lezione del 17 febbraio, sempre nell'ambito del corso L'ermeneutica del soggetto, cit., Foucault polemizza nei confronti della retorica del "ritorno a sé", all'autenticità del sé, constatando quasi una sorta di impossibilità di riempire di contenuti tali appelli etici. Tuttavia, continua, "proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originale e finale, di resistenza al potere politico che non stia nel rapporto di sé con sé" (p. 222).

Anzi, le pratiche e le tecniche etiche dell'antichità - e in particolare quelle del primo e II secolo d.C. - dimostrano, a Foucault, che il soggetto non può che strutturarsi attraverso il riferimento all'alterità: al contesto, a un determinato regime politico, al direttore di coscienza, al maestro e così via. Il governo di sé è sempre in relazione al governo di altri, ma si tratta di un rapporto che tuttavia avviene in una dimensione immanente, che mira a raggiungere l'auto-determinazione.

Tanto l'io quanto l'altro si collocano in un rigoroso piano di immanenza.

L'autorità che si riconosce a questo altro non è qualcosa che ci legittima o ci sanziona, ma lo strumento grazie a cui si tenderà a fare della propria vita qualcosa di meno eterodiretto possibile. È stato fatto notare che se il soggetto moderno - per Foucault esemplificato dall'io cartesiano - è a priori capace di verità, il soggetto antico accede al vero solo grazie a una trasformazione "spirituale" di se stesso.⁵⁴ Giungere alla verità non ha tanto una portata gnoseologica, quanto appunto una valenza etica. Per questo il "conosci te stesso" delfico è inseparabile dall'esortazione alla "cura di sé". Il Socrate dell'Apologia sarebbe l'esempio dell'uomo che consacra la propria vita a sollecitare se stesso e gli altri a prendersi cura della propria trasformazione. E in alcuni testi platonici, in particolare nell'Alcibiade primo,⁵⁵ Foucault individua nel legame prospettato tra cura di sé e

53 Ivi, p. xx.

54 F. Gros, À propos de l'herméneutique du sujet, in G. Le Blanc e J. Terrei (a cura di), Foucault au Collège de Fraternité. Un itinéraire, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003, pp. 149-163.

55 Si vedano le lezioni dedicate all'Alcibiade primo platonico, agli occhi di Foucault la prima grande trattazione filosofica della "cura di sé". Come in molti altri casi, Platone rimane una figura ambigua: colui che mentre dischiude lessicalmente una prospettiva (in questo caso la epimeleia) la riconduce concettualmente a quella che prevarrà nella tradizione metafisica (in questo caso il gnothi seauton). Sebbene influenzato dal lavoro di Hadot, Esercizi spirituali e filosofia antica, cit., Foucault ha una visione diversa da quella dell'antichista francese, il quale non vede questa ambivalenza e questa biforcazione. Per Hadot, infatti, il testo platonico rimane fedele a una "tradizionale" nozione del "conosci te stesso". Cfr. anche P. Hadot, La figura del saggio nell'antichità greco-latina, traduzione e presentazione di B. Carnevali, "MicroMega", 20, 4/2009, pp. 151-174. sul ritorno delle filosofie ellenistiche nella cultura contemporanea, in generale, si vedano i saggi raccolti da B. Carnevali, G. Paganini (a cura di), A"fe" Modern Problems, "Iris. European Journal of Philosophy and Public Deoai", 2/2009, pp. 460-527.

governo degli altri un possibile precedente delle più tarde teorizzazioni della filosofia ellenistica. E per quanto nel mondo ellenistico la cura di sé divenga sempre più marcatamente l'esercizio fortificante di un soggetto che inizia a percepirsi come io debole, tuttavia essa rimane un'etica della padronanza di sé e dell'autogoverno.

Come in tante altre occasioni, l'indagine storica va incontro alle intenzioni filosofiche. Due sono, a mio parere, i fili conduttori da seguire in queste pagine foucaultiane: il rapporto del soggetto con la salvezza e il rapporto del soggetto con la morte: gli elementi che ritorneranno prepotentemente nei corsi sulla *parresia*. Ora, che cosa significa "salvarsi" nei testi etici delle filosofie ellenistiche dei primi due secoli? Significa, innanzitutto, attrezzarsi per diventare un luogo sicuro e inaccessibile all'esterno, un rifugio dagli eventi, dagli altri, ma anche dalle proprie passioni. Mai, fa notare Foucault, la salvezza si riferisce alla drammaticità di un evento che fa compiere il salto dal negativo al positivo.⁵⁶ "Ciò significa che il termine salvezza non rimanda a nient'altro che non sia la vita stessa."⁵⁷ Non è mai in gioco la salvezza in vista del superamento della morte, del perseguimento dell'eternità, di un altro mondo. Salvarsi è un'attività che si costruisce pezzo dopo pezzo nell'arco di un'intera vita e il cui unico operatore è il soggetto stesso, come agisce nel suo campo di relazioni. Il fine di tale impresa, il suo punto finale, è semplicemente quello di rendere inaccessibile il male in noi, portato da sventure, accidenti, malattie. Nel momento in cui il soggetto trova nel dominio di sé la certezza che nulla può turbarlo, nel momento in cui si è fortificato sino all'autosufficienza (così legge Foucault gli ideali dell'*atarassia* e dell'*autarchia*), egli ha raggiunto la propria salvezza, da rinnovare, certo, tramite un'incessante attenzione e un'infinita attività sulla propria condotta.

"Ci si salva per se stessi, ci si salva in virtù di se stessi, ci si salva per non arrivare a nient'altro se non a se stessi."⁵⁸ Se il tipo di salvezza a cui ambisce il pensiero ellenistico e romano è ormai lontano da quello rappresentato dalla città nella filosofia classica, esso è comunque

56 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 160 sgg.

57 Ivi, p. 162.

58 Ivi, p. 163 (corsivo mio).

distante da ogni finalità religiosa che, indissociabile da una concezione dualistica dell'esistenza, deve ipotizzare un passaggio drammatico dal falso al vero, dal nulla all'essere.

A differenza che nel Cristianesimo, in cui la verità è raggiungibile se si arriva a conoscere la profondità della propria anima, nel contesto ellenistico si ottiene attraverso una sorta di conoscenza relazionale, la quale consente all'individuo di armarsi per resistere agli attacchi esterni. È una resistenza, questa, che si temprava e si forgiava in un continuo esercizio decostruttivo delle proprie identificazioni. Ciò che emerge dai testi di Epitteto, Seneca, Marco Aurelio è la rilevanza di strategie diverse, ma simili nel risultato. Che si tratti dello "sguardo dall'alto" di Seneca o dell'"im-mersione sul posto" di Marco Aurelio, l'obiettivo è giungere a una scomposizione delle identità contingenti sino a percepire la propria singolarità nella totalità del mondo. Sono molti i testi e i passaggi che Foucault analizza per restituirci la paradossale ambivalenza dell'etica stoica che se, da una parte, riconosce nel soggetto nient'altro che l'infinitamente piccolo di una natura che tutto abbraccia, dall'altra, proprio per la coscienza della propria fragilità e debolezza, insegna a quello stesso soggetto ad accettare il reale per quello che è, ma a combatterlo e contrastarlo per ciò che è in suo potere. Anche a questo serve l'ascesi filosofica. Soprattutto, a questo serve quella *meditatio malorum* che può essere appresa mettendosi sotto la guida di un maestro. Meditare sulla morte è, in tale cultura, un esercizio di dislocazione potentissima dell'identità. Ciò non equivale alla consapevolezza che prima o poi si deve morire, non vuol dire che il soggetto pensa l'oggetto morte. Significa, attraverso l'esercizio del pensiero, mettersi nella situazione di qualcuno che è prossimo alla morte e che dunque sta vivendo come se quelli presenti fossero i suoi ultimi giorni. Questo pensiero scuote il soggetto, lo inquieta, lo disloca, ma al contempo lo prepara e lo fortifica: lo rinforza rispetto alla paura e lo motiva a concentrarsi sulla "compiutezza" della propria vita.

"L'esercizio, il pensiero della morte non è che un mezzo per gettare sulla propria vita uno sguardo che recide, e che permette così sia di cogliere il valore del presente, sia di mettere in atto il grande circolo della memorizzazione, mediante il quale sarà possibile rivedere tutta quanta la propria vita e farla emergere per quello che effettivamente essa è."59

Lungi dall'essere una via di fuga in avanti o l'alibi per rinunciare alla propria capacità critica, il pensiero della morte, a differenza di quanto avviene nel Cristianesimo, valorizza sia il giudizio sul presente sia la capacità di raccogliersi per rielaborare il passato.

È insomma un frammento - quello dell'etica ellenistica e romana - che Foucault strappa alla storia per restituirci un esempio di come un bios riesca a farsi ethos e di come un ethos possa farsi praxis, possa cioè acquisire una sua postura per prendere il presente "contro-pelo". Per Foucault, l'etica tardo-antica è dunque un esempio di "virtualizzazione" dell'identità soggettiva. O meglio è l'occasione per mostrare che non c'è un unico modo di diventare soggetti. Se soggetti non si nasce, ma si diventa, significa allora che le pratiche costitutive del sé non sono soltanto quelle che nella storia dell'"animale razionale" si sono dimostrate vincenti. L'appello foucaultiano a "Se déprendre de soi-même",⁶⁰ vuole essere l'esortazione a staccarsi da quelle parti del sé, da quei modi di essere e di agire che ci mantengono legati a poteri che ci paiono intollerabili o che semplicemente non riconosciamo più. In ciò consiste decidersi per un ethos e conferire a se stessi una forma: non è una scelta estetica, nel senso di "fare della propria vita un'opera d'arte", ma è riconoscere in se stessi un evento singolare che indica l'incommensurabilità di uno spazio entro il quale possiamo accettare o resistere alle pressioni del potere.

4. Demoni socratici

Nel difficile compito di dare forma alla propria vita, di imprimere un ethos al proprio bios al di fuori di norme universali, la *parresia* come espressione di sé e come stile acquisisce in Foucault uno spazio sempre più ampio. In quell'elogio foucaultiano alla "resistenza etica", mirabilmente nascosto sotto una puntualizzazione lessicale quasi da storico del pensiero greco, in occasione di una relazione pronunciata un anno prima della morte, pare esplicito l'invito a una responsabilità del tutto diversa da quella inaugurata dal potere pastorale.

⁵⁹ Ivi, p. xx.

Soppesiamo con attenzione ogni singola parola della definizione che egli dà di parresia, così come questa veniva pensata nell'Atene democratica: "una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone) e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere [...]. Nella parresia, il parlante fa uso della sua libertà e sceglie il parlare franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morte invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale".⁶¹

Già nel corso del 1982, *L'ermeneutica del soggetto*, l'etica della parresia fa la sua comparsa come prassi politica che si contrappone all'adulazione dei potenti e come tecnica discorsiva che si contrappone alla retorica. In tale contesto, la verità che il locutore rende attiva ha primariamente un effetto etico. La verità è ethopoietica, parte dal basso e risale per colpire chi sta in alto. Non è rilevante che il contenuto dell'enunciato corrisponda al vero, se il parresiasta si guadagna la legittimità sul terreno etico. Il parresiasta enuncia una verità che ha la forma di un'opinione personale, ma che non viene fatta valere solo come semplice punto di vista. Egli si mostra e agisce in quanto testimonia in prima persona la forza dell'enunciazione. La fiducia nella veridicità delle sue parole deriva dal fatto che egli conferma con i fatti di credere nella verità di ciò che dice. In quanto vi crede, applica questa verità alla sua esistenza, invero, letteralmente, la sua vita. Egli dimostra la coincidenza tra i fatti e le parole in una perfetta unicità tra logos e bios.

Con il corso iniziato nel 1983, pubblicato come *il governo di sé e degli altri*,⁶² ma soprattutto con le ultime lezioni prima di morire, da

60 Come per esempio in M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, p. 14; tr. it. *L'uso dei piaceri. La storia della sessualità* il, Feltrinelli, Milano 1984.

61 M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1985), Donzelli, Roma 1996, pp. 9-10, che raccoglie il testo delle lezioni tenute da Foucault nel 1983 a Berkeley sulla parresia.

62 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris 2008; tr. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Feltrinelli, Milano 2009.

poco edite con il titolo *il coraggio della verità*,⁶³ Foucault sposta lo sguardo su di una relazione immediata tra vita e verità, ancora più radicale di quella proposta dall'etica stoica, tentata dal ricorso alla normatività della legge di natura.

Dalla *parresia* di Creusa, in Euripide, fino alla *parresia* dei cinici, passando per la *parresia* come filosofia di Socrate, il criterio per stabilire la verità di un discorso *parresiaco* è la stretta coincidenza tra *logoi* ed *erga*. Come si è mostrato nel brano appena riportato, che si parli dell'assemblea della polis o del discorso filosofico, i tratti etici che denotano l'autentica *parresia* rimangono costanti: il coraggio, il rischio - fino al pericolo di morte -, la franchezza e il coinvolgimento in prima persona distinguono il *parresiasta* dalle altre figure che vivono nella città. Socrate segue il proprio demone che gli indicava la via del "dire-il-vero" filosofico, una via non meno utile alla città di quella del discorso nella pubblica piazza. La sua pratica, infatti, non è assolutamente solipsistica, ma rivolta all'incitamento degli altri a intraprendere la "cura di sé". Perché la missione singolare di Socrate consiste nel vegliare affinché gli altri si occupino di loro stessi, della loro ragione, della loro anima e della verità.

Un capitolo tutto da scrivere sarebbe quello dell'uso della figura di Socrate nella filosofia del Novecento, chiamato a dare voce al modo in cui un *ethos* singolare, refrattario a una progettualità politica prestabilita e funzionale, riesca a diventare esso stesso *praxis*, forse la sola *praxis* capace di sospendere dal basso il cortocircuito del potere. Lo abbiamo visto in Arendt, lo stiamo vedendo in Foucault, lo vedremo nella filosofia del dissenso. Non a caso lo ritroveremo in molti di coloro che per far fronte al nesso male e potere ritengono di non poter ricorrere alla restaurazione di una normatività infranta, ma al contrario cercano la possibile emergenza della libertà in quello spazio che destituisce la normatività del potere. Così anche il nietzscheano Foucault non può condividere per intero il giudizio di Nietzsche su Socrate. Eccolo infatti operare, come aveva fatto la Arendt e come ha fatto tanta filosofia

63 M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres* u. *Cours au Collège de France*, Gallimard-Seuil, Paris 2009; tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri* il. *Corso al Collège de France* 1984, Feltrinelli, Milano 2011.

novecentesca, una partizione più complicata di quella tra il Socrate socratico e il Socrate platonico, una distinzione che ha a che fare con un certo modo di darsi dell'etica in rapporto alla verità.

Emerge così ancora una volta la passione foucaultiana per le contrapposizioni concettuali secche. Se nel corso del 1982 l'opposizione si instaura tra "conoscenza di sé" e cura di sé", ora si radica nella biforcazione della filosofia platonica. È un luogo cruciale, questo, in Foucault, poiché a mio parere diventa chiaramente evidente, per bocca di Socrate, la doppia modalità del diventare soggetti, un antagonismo tra due diversi percorsi. A partire dai dialoghi platonici si aprirebbero due possibili tragitti filosofici che legano l'etica alla verità. Il primo è quello segnato dal pitagorismo, che prospetta la condotta necessaria per effettuare il passaggio dall'impuro al puro, dal contingente all'eterno.⁶⁴ Il soggetto può costituirsi come soggetto di verità solo se riesce a purificarsi e farsi contenitore di una verità che gli verrà rivelata. L'altro itinerario è invece quello vicino alla parresia, che individua nella verità una pratica priva di garanzie oggettive e sostenuta esclusivamente dal coraggio del dire ciò che si ritiene essere vero: un coraggio che richiede la sorveglianza senza posa sul proprio giudizio. Se nell'*Alcibiade* primo si parla di meditazione come cura dell'anima, questa, tuttavia, persegue la conoscenza nell'ottica di un'ontologia dualistica, della distinzione tra anima e corpo. Sparisce così dal socratismo tutto ciò che è esperimento, esame, verifica, per intraprendere la ricerca del fondamento ontologico dell'uomo in un percorso metafisico.

Il Lachete pare invece aprire una prospettiva diversa da quella della contemplazione dell'eterno da parte dell'anima. Una prospettiva dalla quale prenderebbe avvio quell'"estetica dell'esistenza" che si confronta con il potere politico attraverso lo strumento della parresia. Il coraggio assume qui un ruolo centrale. Si tratta infatti di combattere la paura, nel senso di governarla semplicemente con l'esercizio della propria virtù. Nella figura di Socrate, presentata in questo dialogo, confluiscono i tratti caratterizzanti la vita del parresiasta: il coraggio di ergersi, soli, contro il potere, l'esposizione rischiosa del cittadino davanti all'Assemblea, la cura di sé che diviene sollecitazione degli altri al rigore estremo.

⁶⁴ Su questa biforcazione dell'etica si veda tutto il corso del 1984, *Il coraggio della verità*, cit., in particolare le pp. 55 sgg.

Quel rigore che sarà ad esempio dei cinici, i quali imprimeranno nella loro stessa carne l'impronta di un ethos. Ora, Socrate è tutte queste cose insieme. A differenza che nell'Alcibiade primo e nell'Apologia, nel Lachete egli è un parresiasta non soltanto per i discorsi che pronuncia, ma per il modo di vita che conduce.

Ecco l'"estetica dell'esistenza" socratica: il tentativo di trasformare la propria vita nello spazio di visibilità della verità, attraverso i gesti, le azioni, le scelte. Differentemente dal saggio stoico, egli si espone a un'inquietudine incessante, a quel movimento senza posa dell'autointerrogazione, a cui non può rinunciare, pena la morte. Egli sottopone la propria vita a "una pietra di paragone", a una continua prova, senza garanzie di riuscita. È un esercizio nell'arte della distinzione: quell'arte che consenta di distinguere ciò che di bene o di male si è fatto. Socrate nel Lachete diventa maestro di parresia non tanto perché è sapiente quanto perché non vi è contraddizione alcuna tra il suo discorso e il suo bios. "Cura di sé", parresia, capacità di discriminare tra il bene e il male, coraggio, sono tutti elementi intimamente connessi che Michel Foucault ritrova collocati sul piano orizzontale di una praxis che oltre a essere etica può diventare contemporaneamente politica. Foucault non si stanca di ritornare sull'alternativa rappresentata dall'Alcibiade primo, da una parte, e dal Lachete, dall'altra. L'Alcibiade instaura il potere della psyche come realtà ontologica separata dal corpo, a cui corrisponde un modo di conoscenza di sé come contemplazione di una realtà che rimanda oltre la sensibilità. Vivere nella verità, per tale visione, significa condurre l'anima al modo d'essere che le è proprio: quello della partecipazione del divino. In altre parole, tale percorso è quello della soggettività metafisica, di quel discorso che svela all'uomo la propria essenza e ciò che deve fare per conformarsi a essa. L'etica, in tale prospettiva, detta le regole di condotta che l'essere umano deve seguire per ricongiungersi al fondamento ontologico che gli corrisponde. Tuttavia è possibile - ed è la via del Lachete, appunto - un'altra interpretazione del *didonai logon*, del render conto di sé. È la via dell'estetica dell'esistenza, nel senso di un'arte di vivere che si sceglie come vita esemplare, per immortalarsi nella sola modalità possibile del lasciar traccia di sé nel ricordo. In altre parole, si diventa soggetti, ci si soggettivizza, direttamente ed esclusivamente tramite le azioni che si compiono e le parole che si

pronunciano. Di questa praxis si dovrà dar conto per tutta la vita. Foucault lo ripete in continuazione: instaurazione del bios, non della psyche, verità come messa in questione ed esercizio di discernimento, non contemplazione. Nella prospettiva del Lachete, vivere nella verità significa assumere il rischio di dire agli uomini che hanno bisogno del coraggio per darsi una certa forma. Il problema etico della verità non affronta la questione delle condizioni sotto le quali si può riconoscere un enunciato come vero. Per quanto Foucault ci trascini in una contrapposizione che a tratti ci può sembrare forzata, il messaggio che invia è chiaro. Non si diventa soggetti soltanto facendosi recettori di una verità che viene dall'esterno. Non si dà soggettivazione soltanto nell'assoggettarsi a un potere che "salva" sradicando in noi il negativo una volta per tutte. Ma si può diventare e rimanere soggetti anche attraverso un'ininterrotta atletica del giudizio, attraverso un discernimento costante che soppesa ogni volta da capo ciò che è bene e ciò che è male. Foucault ci sta dicendo che con Socrate la cultura occidentale ci ha messo di fronte a queste due diverse possibilità: quella che riferisce la verità dell'etica all'Altro Mondo e quella che si costruisce intorno alla "vita altra", nel senso di una vita reale che può essere altrimenti da come è. Con il Lachete insomma prenderebbe avvio una sorta di itinerario carsico del soggetto che si legherebbe eticamente alla verità, non per cercare e poter giungere al mondo vero al di là del mondo, ma per interrogarsi su ciò che deve essere, in rapporto alle possibili forme di vita del singolo e della città. Il potere non è in sé il male. Il male politico non dipende semplicemente da una brama di potere che non può limitare se stessa. Non deriva nemmeno soltanto da una struttura alienante e da un sistema corrotto. Ma la possibilità del male della dominazione è legata anche al modo in cui ci si costituisce come soggetti, a come un soggetto risponde, sostiene, accetta o reagisce alle relazioni di potere. È allora questo che è in gioco nella ricerca foucaultiana tra le pieghe della tradizione: indicare un varco, di certo stretto e sempre in pericolo di essere richiuso, per giungere al luogo di una possibile interruzione, l'interruzione di quei dispositivi che instaurano con il potere una circolarità viziosa. La via di Michel Foucault non è, com'è noto, quella della costruzione di un soggetto collettivo che ristabilisca il bene politico nella storia. Ma non è nemmeno quella dell'utopia negativa o della "comunità inoperosa".⁶⁵

Né può essere ricondotta al perseguimento di un'identità multipla e nomade a oltranza. È piuttosto la via di una possibile "rivoluzione etica": la rivoluzione singolare di un bios che riesca a farsi ethos e di un ethos che possa farsi praxis, prassi di un esercizio continuo di libertà. Per molti aspetti, allora, le pagine degli ultimi corsi foucaultiani portano a una sorta di "costituzione anarchica" del Sé, nel senso letterale del termine: un Sé che pur rimanendo attore della propria responsabilità si rapporti a se stesso, agli altri e alla città con il minimo di dipendenza possibile. Non diverso dal Dioniso-Zarathustra nietzscheano, il cui coraggio consisteva nel trovare il difficile equilibrio dell'autogoverno, anche il soggetto anarchico della par-resia risponde del modo in cui riesce a dare forma a se stesso. Perché diventare soggetti non significa solo fare scudo alle pressioni e agli ordini che arrivano dall'esterno. Significa pure, ancora in sintonia con Nietzsche, saper portare e sopportare al proprio interno, dentro il sé, il conflitto e la divisione. In questo senso, come spesso ripeteva Michel Foucault, "la rivoluzione o sarà etica o non sarà mai".

9. La parresia alla prova: pratiche di dissenso tra Est e Ovest

1. Socrate a Praga

Nella lezione del 22 febbraio 1984, dedicata a Socrate, Foucault si sofferma sul libro di Jan Patocka *Platone e l'Europa*, consigliandone caldamente la lettura. Esso sarebbe, "tra i libri moderni di storia della filosofia, il solo che dedichi alla nozione di epimeleia un ruolo cruciale".¹

⁶⁵ il riferimento è alla proposta filosofica di J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1986), Edizioni Cronopio, Napoli 1992.

¹ Si veda la lezione del 22 febbraio 1984 in cui Foucault parla del volume *Platone e l'Europa* di Jan Patocka: cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres* il. Cours ou Collège de France, Gallimard-Seuil, Paris 2009, p. 119.

Il filosofo ceco, infatti, identifica nell'idea di "cura di sé", come "cura dell'anima", la radice della metafisica occidentale e di conseguenza del destino della razionalità europea. Certo, precisa Foucault, Patocka si attiene ancora a quella nozione di anima legata a una concezione dualistica dell'umano da cui si vorrebbe prendere congedo. Tuttavia, la rilevanza del testo patockiano, a suo giudizio, resta fondamentale.

Il commento foucaultiano è in qualche modo sviante. La differenza tra gli usi che i due autori fanno del concetto di epimeleia è più complicata e, nel contempo, meno profonda di come ci viene prospettata. Soprattutto perché, come si cercherà di argomentare, la nozione di anima di Patocka non ripropone affatto un dualismo metafisico, ma si fa piuttosto occasione per un ripensamento del soggetto etico dentro il quadro di una teoria fenomenologica che ha rotto il legame con il trascendentalismo husserliano e che viene definita dal suo stesso autore una "fenomenologica a-soggettiva".² La "cura dell'anima" come la intende Jan Patocka è in primo luogo la pratica filosofica nella sua capacità di aprirsi alla prassi e alla dissidenza, liberando il singolo dall'idea di trovarsi in una relazione politica di cui ha sempre occupato e sempre occuperà soltanto il polo negativo. Il richiamo al "mondo-della-vita" - con le sue contraddittorie esigenze - diventa lo strumento di opposizione al male, a quel male che parla il linguaggio astratto e burocratico del potere politico.

Non intendo assolutamente ricostruire l'itinerario filosofico del pensatore praghese. Mi preme piuttosto mettere in luce le assonanze che a mio parere esistono tra le prospettive filosofiche foucaultiane e quelle patockiane. Mi interessa, cioè, dare rilievo all'instaurarsi di una circolarità teoricamente virtuosa tra la "cura di sé" e la parresia, come vengono ripensate da Michel Foucault, e la pratica dissidente, nel significato attribuitole da Jan Patocka e dagli intellettuali a lui vicini. Non molti si sono soffermati sulla rilevanza che, da una parte, la filosofia foucaultiana ha assunto per alcuni filosofi dissidenti, e sull'impatto che, dall'altra, il cosiddetto "dissenso" ha avuto sul pensiero di Foucault.

² Per l'articolazione dell'idea di "fenomenologia a-soggettiva" si veda J. Patocka, *Papiers phénoménologiques*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995. Alcuni dei testi qui raccolti sono trascrizioni di seminari, fatte circolare tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta attraverso la rete dei samizdats.

In pochi hanno colto la crucialità di questo intreccio e le potenzialità che esso dischiude per una ricognizione sui generis delle patologie del potere e, soprattutto, del ruolo che la soggettività gioca nel sostenerle o nel rifiutarle. Non si tratta semplicemente di un'assonanza terminologica su cui convergono le rispettive ricerche o di una scelta di testi e di temi che coincidono. Credo si possa invece rintracciare un nucleo problematico comune che si articola e si modifica nel tempo anche grazie alle sollecitazioni reciproche. Sono convinta che Foucault, da una parte, e Patocka e Havel, dall'altra, siano mossi da una stessa domanda. A essa cercherò di dare voce, perché questo ci consentirà di addentrarci per un altro tratto nell'intrico del rapporto tra male e potere.

Anche da una semplice prospettiva di storia intellettuale, la rete di relazioni stabilitasi tra Michel Foucault e il cosiddetto dissenso non è stata indagata. Certo, rivisitare oggi il pensiero filosofico-politico dei "dissidenti" è per certi aspetti più facile che in passato. Il clima della Guerra fredda costringeva a una polarizzazione che rendeva più difficile il giudizio di posizioni non schierate unilateralmente su uno dei due poli.

Spesso etichettata come liberale e anti-comunista, sovente identificata con una sorta di Cristianesimo umanistico ed esistenziale, la riflessione degli intellettuali est-europei, nella sua portata critica, è stata enormemente trascurata. Non era semplice per gli intellettuali occidentali, - soprattutto per i francesi, impegnati in quel momento a decostruire il razionalismo umanistico e la morale a esso connessa - capire e accogliere l'uso talvolta ingenuo che i filosofi dell'Est spesso proponevano della fenomenologia husserliana e della nozione di "mondo della vita". Per molti intellettuali dell'Europa centro-orientale, la fenomenologia appariva un metodo d'indagine radicale tramite cui la nozione di Lebenswelt assumeva una portata polemica enorme nei confronti della cultura e del pensiero ufficiali.³ È vero che vi sono stati, soprattutto in Francia, anche lettori attenti e non semplificatori, i quali hanno colto i risvolti profondi e non occasionali di quel pensiero etico e filosofico.⁴

3 Cfr. P. Ricoeur, Jan Patocka et le nihilisme, "Esprit", 166, 1990, pp. 30-37, ora in Id., Lectures 1. Autour du politique, Seuil, Paris 1991, pp. 84-91.

4 Penso, per esempio, all'importanza che ha avuto nel dibattito intellettuale francese la lettura che Claude Lefort ha fornito di Arcipelago Gulag di Aleksandr Solzenicyn. Cfr. C. Lefort, Un homme en trop. Essai sur "L'archipel du goulag", Seuil, Paris 1976; tr. it. L'uomo al bando: riflessioni sull'Arcipelago Gulag, Vallecchi, Firenze 1981.

Tuttavia, una volta passato, per così dire, l'effetto Gulag, la riflessione sul dissenso è stata perlopiù archiviata come riflessione troppo legata a una contingenza storica. Vale dunque la pena di riaprire oggi uno spazio per considerarla con occhi nuovi, in un orizzonte che non la collochi semplicemente tra le voci di un'inattuale denuncia del socialismo reale, ma che ne elabori la strategia teorica e critica per un discorso sul presente.

Michel Foucault ha contribuito ad aprire questa prospettiva di lettura, cogliendo già alla fine degli anni settanta le chances teoriche di quella riflessione per un'ontologia dell'attualità e per un'analisi interna e "dal basso" del modo quotidiano in cui i soggetti interiorizzano, rafforzano o indeboliscono i rapporti di potere.

Come i testi dei corsi al Collège de France testimoniano, Foucault presta una crescente attenzione a ciò che sta accadendo nei paesi dell'Europa centro-orientale, in particolare in Polonia e in Cecoslovacchia. Sappiamo, inoltre, che le sue opere vengono introdotte clandestinamente a Praga⁵ e diffuse tra i circoli intellettuali. L'analisi microfisica del potere e l'indagine sui rapporti po-tere-sapere vengono applicate alle strutture di quello che gli intellettuali dell'Est iniziano a chiamare, sulle orme di Havel, "post-totalitarismo" o "totalitarismo decadente". Molti sa.mizd.ats, anche da provenienze ideologiche e teoriche molto lontane tra loro, si ispirano direttamente agli ultimi lavori foucaultiani per sottolineare l'importanza delle strategie soggettive per il mutamento del corso delle cose e, più in generale, della dimensione etica nella vita politica. Sono i circoli intellettuali che raccolgono tutti coloro che prenderanno posizione a favore di Charta '77 - il primo movimento politico vero e proprio dal tempo della Primavera di Praga. A prescindere dalle diverse provenienze - si va dai cultori del rock ai teologi - tutti ritengono un dovere opporsi alla "menzogna istituzionalizzata" del regime e dare corso a una serie di comportamenti e di pratiche che rispondano alla cosiddetta "vita-nella-verità".

5 A questo proposito, preziosa è la testimonianza di Jeannette Colombel, Michel Foucault et la dissidence tchécoslovaque, in A. Brossat (a cura di), Michel Foucault. Le jeux de la vérité et du pouvoir: études transeuropéennes, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1994, pp. 163-166. Si veda anche il saggio di Á. Szokolc-zai, Foucault passe à l'Est: liens et interactions, in A. Brossat (a cura di), Michel Foucault. Le jeux, cit., pp. 101-110.

A Praga, ma anche a Brno e a Bratislava, tutti sanno dell'esistenza di tali riunioni illegali. Sono note come occasioni di ritrovo per un numero ristretto di ricercatori, studiosi e oppositori, che si confrontano su argomenti filosofici specifici. Le incursioni della polizia sono possibili in ogni momento: quando avvengono, il materiale viene sequestrato, gli studiosi stranieri riportati al confine, i dissidenti arrestati. Alcuni intellettuali europei, francesi soprattutto - Derrida e Vernant per citare i più conosciuti⁶ - sostengono i gruppi clandestini con finanziamenti e libri "proibiti", ma molto spesso anche partecipando di persona alle discussioni. È in tali contesti che emergono i nomi degli autori ritenuti essere "decisivi" per la lotta politica. Tra questi, primo fra tutti, quello di Michel Foucault. Venuto a conoscenza della forte risonanza dei propri testi all'interno dei seminari e dei *sàinizdats*, Foucault esprime il desiderio di parteciparvi. Dopo vari tentativi falliti, finalmente il viaggio viene organizzato: atteso a Praga nella primavera del 1984, Foucault sta già molto male e non riesce più a partire.

Ciò che muove il filosofo francese è sicuramente un interesse politico: l'attività intellettuale della Cecoslovacchia è una sfida aperta, "disorganizzata" e "disseminata", al regime, e le modalità dell'opposizione non possono non interessarlo. Si tratta di una sorta di trama delle resistenze, intessuta da quelle che Foucault chiamerebbe "contro-condotte", volte più che a sostituirsi al potere, a scombinare le regole del gioco di forza ingaggiato dal regime. Senza sposare conclusioni a mio parere troppo nette e unilaterali - secondo cui Foucault muterebbe le proprie posizioni sul potere solo a seguito dell'influenza che il dissenso dell'Europa orientale eserciterebbe su di lui⁷ - la sintonia è sorprendente. L'assunto generale condiviso è appunto il rifiuto di quella concezione per cui il potere si radica sempre in una realtà esterna oggettivabile, è sempre il potere monopolizzato dagli "altri" in un luogo che non è il nostro. È il potere delle "altre istituzioni", degli "altri gruppi", delle "altre classi". È il potere di un ambito estraneo che nulla ha a che vedere con la nostra stessa modalità di vita.

6 Il legame più forte tra gli intellettuali francesi e i dissidenti è stretto intorno all'associazione "Jan Hus", attiva durante l'arco degli anni ottanta. Cfr. J. Co-lombel, Michel Foucault et la dissidence tchécoslovaque, cit., p. 163.

7 È questa la tesi di Á. Szakolczai, Foucault passe à l'Est, cit., pp. 105 sgg.

Un approccio, questo, a cui Foucault - come è noto - ha cercato sempre di sfuggire, riuscendovi in maniera davvero radicale negli ultimi lavori.

Se vi è un elemento che davvero unisce coloro che ruotano attorno al movimento d'opposizione Charta '77 è la convinzione che l'azione politica, per essere efficace, non può che essere la conseguenza di un'etica. Vale a dire, l'effetto collaterale di un ethos, di una posizione e di una condotta, che si radicano saldamente nelle pieghe del "mondo della vita" del singolo.

E, la loro, una critica politica formulata in termini filosofici per la quale il dominio, il Gulag, l'oppressione in generale, non sono l'effetto di un'essenza demoniaca del potere del comunismo. Sono invece il risultato di gesti e azioni quotidiane che si cementano luna con l'altra e assicurano il funzionamento del regime. Il primo obiettivo dei "cartisti" è smontare l'immagine di un meccanismo statale granitico e anonimo che innocenti sudditi non possono far altro che subire. In sé, il potere non è né colpevole né innocente. Per questo la ricerca di un "potere buono" - da edificare per contrapporlo a un "potere malvagio" - è tanto ingenua quanto politicamente inefficace. Si può allora dire⁸ che la critica del dissenso è rivolta a smontare il mito di un'obbedienza passiva e a smascherare i "desideri" soggettivi di "spersonalizzazione". Da qui, per esempio, le critiche di Patocka prima, e di Havel poi, alle giustificazioni ideologiche con le quali, tanto all'Est quanto all'Ovest, ci si lascia imporre il marchio del conformismo. Se è vero che le patologie politiche del mondo contemporaneo sono frutto di un iper-razionalismo diventato nichilistico, non basta, tuttavia, per contrastarne gli esiti, appellarsi a teorie normative universalistiche. Se la soggettività rimane inalterata, non avverrà che un ribaltamento di coloro che monopolizzano l'azione politica, senza cambiare la struttura reale dell'esercizio del potere. Molto più utile è scandagliare nella sua dinamica microfisica la collisione tra il singolo, il suo mondo della vita, e quella legalità burocratica del sistema che si pretende neutrale e anonima. Ora, si può ricordare che già nel corso del 1977-1978, Sicurezza, territorio, popolazione, a proposito dell'insurrezione dei saperi

⁸ Così per esempio V. Belohradsky, *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta '77*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 20 sgg.

assoggettati, del riemergere "dal basso" di saperi "squalificati", Foucault richiama la rilevanza dell'esperienza dell'Est. Lo farà di nuovo nel corso del 1983 e, come si è detto, in quello del 1984. È chiaro che il pensatore francese non ama ricorrere ai termini "dissenso" e "dissidenza", parole per lui ancora troppo connotate da uno schema politico rigido, e preferisce il sostantivo "contro-condotte".⁹ Ma non vi è dubbio che come caso esemplare di contro-condotta, radicata nella "cura di sé", Michel Foucault abbia in mente la vita emblematica di Jan

⁹ Già nel corso del 1977-1978, in cui parla della rivolta dei saperi assoggettati, Foucault utilizza il termine "contro-condotta", al posto di quello troppo connotato di "dissenso". In quel contesto, in cui cerca di spiegare in che cosa consistono le possibili contro-condotte e le pratiche di disobbedienza, si riferisce chiaramente all'esperienza storica dei paesi dell'Est. A questo proposito scrive: "'dissidenza', in fondo, potrebbe essere adatta a tutte queste forme di resistenza, il cui obiettivo e avversario è un potere che ha la funzione di condurre gli uomini nella loro vita e nella loro esistenza quotidiana. Due motivi giustificerebbero l'uso di questa parola, entrambi storici. Il primo è che la parola 'dissidenza' è stata impiegata spesso per designare i movimenti religiosi di resistenza all'organizzazione pastorale. Secondo, la sua applicazione attuale potrebbe effettivamente giustificarne l'uso, perché, dopo tutto, ciò che si chiama 'dissidenza' nei paesi dell'Est e in Unione Sovietica, indica proprio una complessa forma di resistenza e di rifiuto politici, certamente, ma anche il rifiuto di una società in cui l'autorità politica, il partito politico, incaricato di definire sia l'economia sia le strutture della sovranità specifiche del paese svolge anche il compito di condurre gli individui nella vita quotidiana attraverso un gioco di obbedienza generalizzata che assume la forma del terrore. Il terrore, infatti, non esiste solo quando alcune persone comandano altre e le fanno tremare, ma regna quando anche coloro che comandano tremano, perché sanno di essere presi a loro volta, come quelli su cui esercitano il potere, nel sistema generale dell'obbedienza. Si potrebbe del resto parlare della pastoralizzazione del potere in Unione Sovietica. Burocratizzazione del partito, questo è sicuro. Anche pastorizzazione del partito, mentre la dissidenza e le lotte politiche accomunate sotto questo nome hanno una dimensione essenziale, che è il rifiuto della condotta [...]. Tutta la pastorale della salvezza viene messa in questione [...]. Non vogliamo questa pastorale dell'obbedienza. Non vogliamo questa verità. Non vogliamo essere presi in questo sistema di osservazione e di esame perpetuo che ci giudica senza sosta, che dice ciò che siamo nel profondo di noi stessi, sani o malati, folli o non folli. Possiamo dire quindi che la parola 'dissidenza' comprende anche una lotta contro gli effetti pastorali di cui vi ho parlato, ma proprio perché attualmente è troppo connotata da questi fenomeni non può essere impiegata senza inconvenienti [...]. Propongo quindi di usare 'contro-condotta' che ha il vantaggio di permettere il riferimento al senso attivo del termine attivo 'condotta' [...]. Inoltre la parola 'contro-condotta' permette forse di evitare una certa sostantivizzazione che il termine 'dissidenza' invece consente" (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart (2004), Feltrinelli, Milano 2005, pp. 150-151).

Patocka. Ed è assai probabile che le azioni di resistenza così come le riflessioni di alcuni "dissidenti" accompagnino l'ultima fase della filosofia foucaultiana.

Insomma, il dissenso dell'Est si potrebbe configurare, e non solo per Foucault, come un raro esempio storico in cui la filosofia si attualizza nella resistenza a un potere onnipervasivo. Quasi che il pensiero fosse riuscito, comunicando il contagio da singolo a singolo, a dar vita a un movimento in grado di produrre un cambiamento politico. In questa circolarità in atto tra esperienza storica, ethos e filosofia, il filosofo francese pare trovare una conferma di quali siano i meccanismi per cui un soggetto diventa e rimane la cinghia di trasmissione delle dinamiche del dominio. Al contempo, ha la possibilità di verificare in che modo una resistenza ai rapporti di potere diventati dominio può prendere forma grazie a gesti quotidiani, non necessariamente eroici e straordinari, in che modo un soggetto può costituirsi come un campo di forze, come il luogo che retroagisce sulle pressioni sistemiche di un male politico diventato normale. Sì, perché coloro che non hanno scelto la strada dell'esilio - come ad esempio Patocka e Havel, con i quali Foucault ha lo scambio intellettuale più intenso - stanno sperimentando in prima persona la forza liberatoria di una scelta etica. Perché - e vi ritorneremo più volte - per questi autori arginare l'onda lunga della normalità del male è possibile soltanto grazie al rapporto particolare che l'io intrattiene con se stesso, con la propria vita e con la propria morte, con il farsi testimone davanti agli altri della propria verità.

È la stessa costellazione di idee che diventa appunto centrale nell'ultimo Foucault. Va altresì detto che per Patocka e i suoi allievi,¹⁰ Foucault è tra i pochi pensatori occidentali ad aver saputo cogliere la portata teorica e polemica del riferimento al soggetto della responsabilità e ad aver individuato nelle sue pieghe indicazioni su come si organizza una soggettività dissidente.

Al di là dei diversi stili e delle pur rilevanti differenze teoriche, ciò che unisce il pensiero foucaultiano e la riflessione del dissenso è la

10 Per una ricostruzione dell'ambiente intellettuale dell'insegnamento di Patocka, cfr. A. Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, István Bibó. Essai sur les intellectuels d'Europe centrale au yof siècle*, Gallimard, Paris 2005; Ead. *Jan Patocka: l'esprit de la dissidence*, Michalon, Paris 1998.

complicazione del rapporto soggetto-male-potere: la consapevolezza che l'ipotetica opposizione agli eccessi e agli abusi del potere non può più essere pensata sul modello di un soggetto collettivo del bene che sostituirà il grande autore del male.

2. Il duplice movimento dell'anima eretica (Patočka)

Le pagine dedicate a Socrate da Jan Patočka non possono non richiamare alla mente la lettura foucaultiana della *parresia* socratica. Del resto, la biografia stessa del filosofo di Praga sembra essere la dimostrazione di come l'appello filosofico a una determinata condotta etica possa non rimanere soltanto un esercizio ermeneutico. Patočka è stato infatti colui che per un gesto *parresiaco* è diventato l'esempio - e non solo in Cecoslovacchia - di un pensiero che è riuscito a farsi *praxis*, senza diventare dottrina. Quando Vaclav Havel gli propone di assumere il ruolo di portavoce di Charta '77, Patočka esita. Tuttavia sa che la sua vita da "esiliato interno" prima o poi dovrà venir esposta, senza compromessi, al rischio e sa che il suo pensiero si dovrà inevitabilmente esternare in una scelta. Così accetta,¹¹ testimoniando l'autenticità della risposta che aveva dato a una domanda circa il ruolo etico e politico della filosofia: "per essere pertinente," queste, le sue parole, "un pensiero filosofico, qualunque sia, deve prendere posizione sulla linea del fronte".¹² Divenuto ufficialmente un oppositore, Jan Patočka viene seguito, spiato, arrestato dalla polizia politica. A seguito di lunghissimi ed estenuanti interrogatori, di cui l'ultimo durato più di dieci ore, un'emorragia cerebrale lo stronca la domenica 13 marzo del 1977. Se non vi è dubbio sul significato politico di questa fine, rimane tuttavia un interrogativo aperto: che senso filosofico attribuirle? Si è trattato, forse, di un sacrificio patetico compiuto in nome di quel bene che illumina la nostra vita terrena per liberarla dalle ombre della caverna?

11 Si veda il ricordo di Havel della scelta di Patočka: cfr. V. Havel, *Interrogatorio a distanza: conversazione con Karel Hvizdala* (1986), Garzanti, Milano 1990.

12 *Entretien avec Jan Patočka* (1967), in E. Tassin e M. Richir (a cura di), *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, Millón, Grenoble 1992, p. 31.

A volte, il linguaggio di Patocka inganna. Tanto che molti interpreti hanno annoverato il filosofo tra i sostenitori di un rinnovato platonismo cristianizzato. Spesso, è vero, sembra muoversi ancora dentro un universo metafisico che non ha rifiutato l'impronta platonica. Per questo è stato sovente accostato a Tomáš Masaryk e alla sua volontà di restaurare un significato oggettivo di bene, contro il male rappresentato da un mondo egemonizzato dalla mentalità scienziata. In realtà, Patocka non solo è distante dal rimpianto della "totalità" e degli assoluti di Ma-saryk, ma anche dal soggettivismo husserliano.¹³ Già a partire dagli anni cinquanta, Husserl viene da lui criticato per il suo modo di concepire la coscienza: un modo, a suo parere, troppo soggettivistico, astratto e autoreferenziale.¹⁴

Assai più in sintonia con il pensiero di Heidegger, e forse per la precisione con la lettura che di questo ha dato Eugen Fink,¹⁵ Patocka conferisce alla sua nozione di "anima" un significato che a mio parere ha ben poco a che fare con il dualismo metafisico platonico. Del resto, la modalità patockiana di pensare l'esistenza come "movimento", distanzierà l'autore persino da Heidegger, portandolo, tramite la cosiddetta "fenomenologia asoggettiva", a un pensiero radicale del "polemos" il cui significato ha una valenza etica e politica, oltre che ontologica.¹⁶

13 Cfr. P. Ricoeur, Jan Patocka, le philosophe-résistant (1977), in *Liberté religieuse et défense des droits de l'homme*. Vol. u. En Tchécoslovaquie. Hommage à Jan Patocka, Centre d'Études Istina, Paris 1977, pp. 128-131, ripubblicato in P. Ricoeur, *Lectures 1*, cit., pp. 69-73.

14 Significativo per il tragitto filosofico di Patocka, e per la sue prese di distanza da Husserl, è J. Patocka, *La surcivilisation et son conflit interne*, che risale alla metà degli anni cinquanta, ora in Id., *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Millon, Grenoble 1990, pp. 99-177.

15 il rapporto tra Patocka e Fink è molto importante e intenso. A questo proposito significativa testimonianza è rintracciabile in E. Fink e J. Patocka, *Briefe und Dokumente. 1933-1977*, a cura di M. Heinz, B. Nessler, Orbis Phaenomeno-logicus, Prag-Freiburg-München 1999.

16 Sulla nozione di filosofia asoggettiva in Patocka, si veda P. Ricoeur, *Préface aux Essais hérétiques* (1981), in Id., *Lectures 1*, cit., pp. 74-83; R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patocka*, Éditions de la Transparence, Chatou 2007; M. Carbone, *Jan Patocka: eretizzare la tradizione*, introduzione a J. Patocka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1975), edizione italiana a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008, pp. vi-xxxvii; R. Barbaras, *Phenomenology and Henology*, in I. Chvatik, E. Abrams (a cura di), *Jan Patocka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, Springer, Dor-drecht-Heidelberg-London-New York 2011, pp. 99-110; D. Jervolino, *Reading Patocka*, in *Search for a Philosophy of Translation*, in I. Chvatik, E. Abrams (a cura di), *Jan Patocka and the Heritage of Phenomenology*, cit., pp. 57-70. Da ultimo, R. Barbaras, *L'ouverture du monde: lecture de Jan Patocka*, Éd. de la Transparence, Chatou 2011.

Ora, in che maniera la "cura dell'anima", di cui ci parla Patocka, può avere a che fare con la questione del male? Nel libro del 1973, *Platone e l'Europa*,¹⁷ il testo utilizzato e citato da Foucault, egli prende le mosse dalla diagnosi della *Krisis* husserliana e dall'indagine sulla tecnica di Heidegger. Anche per lui la crisi dell'Europa, il suo destino nichilistico, è l'esito di un iperra-zionalismo che ha dimenticato le questioni ontologiche fondamentali. Si tratta anche per Patocka, come per i suoi maestri, di diagnosticare le patologie della ratio moderna, dai risvolti paradossali e catastrofici. Una riflessione, questa, che verrà riepilogata con maggior vigore critico nei famosi *Saggi eretici* di filosofia della storia. Nel testo su Platone l'attenzione si concentra su un dato preciso: se il xx secolo ha segnato il tracollo della cultura europea è perché l'Europa ha dimenticato la sua forza unica e peculiare. Si è dunque distrutta con le proprie mani, allontanandosi dalla sua autentica e originale scoperta: l'anima e la sua cura. Invenzione dei filosofi greci, l'anima è stata considerata tanto mortale quanto immortale. In ogni caso, però, "dell'anima bisognava prendersi cura". È infatti solo questa la modalità che consente ai mortali di rendersi immortali. L'immortalità non viene dunque presentata dalla filosofia greca come inerente all'essenza dell'anima, non è una sua qualità intrinseca. È invece un'energia, un'attività, un movimento innescato da uno specifico rapporto della psyche con un modo dell'essere che essa percepisce come permanente ed eterno. In questo senso, per Patocka l'anima è ciò che consente di superare il dualismo semplice del mondo mitico, il dualismo tra il quotidiano e il divino. Ecco allora che, anche nel testo su Platone, emerge quella distinzione che ricorre in tutte le sue opere: la differenza tra le "forze del giorno" e le "forze della notte". Il "diurno" è il mondo familiare in cui gli uomini continuamente vivono, il terreno che li accoglie e che consente loro di radicarsi saldamente. È il positivo, il buono, il sostrato che regge. È ciò che in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*¹⁸ corrisponde al "primo movimento

17 J. Patocka, *Platone e l'Europa* (1973), a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997; sulla figura di Socrate, cfr. anche le lezioni tenute da Patocka all'Università di Praga nel semestre estivo del 1947, tr. it. *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1999.

18 Cfr. J. Patocka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, (1964), Kluwer, Dordrecht 1989; ma già in Id., *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), Nijhoff, Den Haag 1976.

d'esistenza", quello per cui veniamo accolti nel mondo e ci sentiamo del mondo.

Nell'universo pre-filosofico, quello che nei Saggi eretici verrà grosso modo a coincidere col "pre-isto-rico" o meglio con l'"ante-storico", a queste forze del giorno, del radicamento e dell'abitare, si oppongono le forze della notte - "il notturno" - le forze di una "contro-realtà", dell'estraneo, della paura, del "male oscuro indescrivibile". Il conflitto tra le due forze, inteso come rapporto tra due universi distanti e contrari, è il problema del mondo mitico. Quello del mito è un "sapere duro" perché scopre e svela il bene e il male come potenze assolute e contrarie.

Una percezione, quella mitica, che, tuttavia, si ripresenta sempre da capo nella storia individuale di ciascuno. Ognuno infatti avverte in sé il contrasto tra una forza che accoglie e rassicura e una forza che turba e sradica. È questo il movimento dell'esistenza: un turbamento che ci scuote dalle garanzie delle forze del giorno e che ci espone a quella verità che rivela la precarietà della nostra vita.

La filosofia non è altro che il tentativo di elaborare la disperazione che proviene dalla "maledizione della morte": "ciò che ha fatto della filosofia greca quello che è il fondamento dell'intera vita europea è l'aver dedotto da questa situazione un progetto di vita, qualcosa che non è una maledizione, ma una grandezza".¹⁹ La cura dell'anima, in altre parole, è la possibilità che si apre all'uomo di andare oltre il suo naturale atteggiamento di orrore e di terrore a cui la morte lo espone, oltre quella reazione naturale di paura di cui ci parla il mito. La filosofia è quel sapere che si sottrae all'alternativa semplice: o accettazione senza interrogazione o terrore di fronte alla scoperta del nulla. Così Eraclito viene presentato da Jan Patocka come colui che riparte da dove era giunta la tragica esperienza di Edipo. Il logos eracliteo cerca la connessione per tenere insieme le parti, il giorno e la notte. E se ancora non è nominata come tale, l'anima, da semplice ombra che il morto lascia dietro di sé, inizia a significare una dinamica interiore, qualcosa che si muove da sé e al contempo imprime movimento. La filosofia presocratica scopre dunque la "cura dell'anima" come quella possibilità esclusiva dell'umano di interrogarsi sul tutto.

19 J. Patocka, Platone e l'Europa, cit., p. 66.

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Sarà la dottrina platonica a portare questo esercizio all'apice delle sue possibilità espressive. Il nuovo ideale introdotto dalla filosofia e portato a compimento teorico da Platone è l'elaborazione dell'esigenza di dar conto di tutto ciò che si fa e si pensa. Che significa sostanzialmente "nuova formazione del Sé", ridisegnazione di quell'essere a cui il mondo si manifesta.

Nel testo del 1973, Patocka analizza in dettaglio i dialoghi platonici per giungere a sintetizzare quelli che a suo parere sono i tre caratteri fondamentali dell'invenzione socratica. L'anima è coraggiosa - si espone alla messa in questione -, è disciplinata - in quanto subordina tutti gli affari della vita alla battaglia del pensiero -, ed è giusta - fa ciò che sente di dover fare. Dà a se stessa il criterio di come condursi. Essa insomma conferisce a se stessa uno stile proprio, nella consapevolezza che la vita ordinaria, quotidiana, della città, segue solitamente il criterio della doxa. "La cura dell'anima scopre questa dualità: la doxa, da una parte, e l'ideale di unità, dall'altra. Scopre lo sdoppiamento, sia ciò che è immutabile e fermo sia ciò che scorre - ed entrambe le scoperte sono egualmente fondamentali." 20

Prendersi cura dell'anima vuol dire non porre termine al movimento, insomma, sapersi mantenere all'altezza della scoperta della duplicità e della coappartenenza, riuscire a rimanere nella tensione tra ciò che pare scontato e la problematizzazione del reale.

"Il progetto dell'anima che configura se stessa" non può non avere una ripercussione politica. In esso si radica, per Patocka, l'idea di politica", quella convivenza pensata secondo giustizia che rimarrà principio regolatore di tutte le concezioni successive della comunità. Ecco, in estrema sintesi, la genealogia del nucleo essenziale dell'Europa: "Perché solo in Europa si è avuta la riflessione circa un possibile Stato secondo giustizia che non si basi sulla tradizione e sul mito. Malgrado le catastrofi e i fallimenti, tale eredità si trasmette". Nonostante distruzioni e catastrofi, il cuore dell'eredità europea, vale a dire quella cura dell'anima che si esercita nella duplicità, si mantiene per quasi duemila anni. Solo il xx secolo sembra disattivare completamente l'ambivalenza che ha segnato la tradizione europea per portare al trionfo la preoccupazione per il quotidiano, per il dominio del mondo, per l'affermazione esclusiva della forza e del potere.

20 Ivi, p. 123.

Certo, il linguaggio ancora così pesantemente segnato dai termini se non di una metafisica classica di un umanesimo vetero-europeo, insieme alla mancata differenziazione tra Socrate e Platone, ipotecano pesantemente, in questo lavoro sul filosofo greco, la comprensione di quella che penso sia l'intenzione filosoficamente eretica di Patocka. Vale a dire, riproporre la nozione di anima quale argine al nichilismo, ma anche paradossalmente come barriera a ogni sostanzializzazione, cristiana o soggettivistica che sia, del pensiero. Un'intenzione "eretica", quella che sostiene la nozione patockiana di anima, che già si era resa evidente in alcuni dei testi della metà degli anni cinquanta che ruotavano attorno alla nozione di "Platonismo negativo" e che riemergerà con forza nell'ultima opera dell'autore, i Saggi eretici di filosofia della storia. Nelle pagine dei Saggi, composte durante gli anni della disillusione e della "normalizzazione",²¹ il problema della coscienza della dualità riacquista tutta la sua carica di rivendicazione etica e politica. In essi è di nuovo al centro dell'attenzione la crisi dell'Europa e l'assolutizzazione di una razionalità tecnica che celebra senza più alcuna inibizione la trasvalutazione di ogni cosa nel segno della forza e del potere.²²

Nel saggio L'inizio della storia²³ l'analisi consueta dei tre movimenti dell'esistenza - il movimento dell'accettazione, quello della difesa e quello della verità²⁴ -, si accompagna a una tripartizione del tempo storico.

21 Su ciò si veda P. Ricoeur, Jan Patocka et le nihilisme, cit.

22 J. Patocka, La storia ha un senso?, in Id., Saggi eretici, cit., pp. 80 sgg.

23 Id., L'inizio della storia, in Id., Saggi eretici, cit., pp. 30-58.

24 È la maniera patockiana di elaborare la nozione husserliana di Lebenswelt. All'interno del mondo della vita si danno sostanzialmente tre possibilità d'esperienza, secondo tre movimenti possibili: il movimento d'accettazione o di radicamento, il movimento della difesa o del lavoro e il movimento della verità. Se il primo movimento, della domesticità, dell'appiattirsi, è quello che segna l'inserimento nella comunità in cui si viene al mondo, e il tempo dominante è il passato, il movimento con cui si esce da questa situazione è segnato dal tempo dominante del presente. Esso coincide con il lavoro, vale a dire, seguendo esplicitamente la Arendt di *The Human Condition*, coincide con la vita che si vincola alla riproduzione di se stessa. In tale ambito dominano la spersonalizzazione e la funzionalizzazione dell'umano, per cui l'esistenza non è che un mezzo in vista di un fine. Incatenati a questa monodimensionalità, gli esseri umani non si pongono la questione del senso della vita e della morte. Essi rimangono chiusi nell'universo di una vita soddisfatta di ciò che ha a disposizione, enti tra gli enti. Vi è infine il terzo movimento, quello della verità, vale a dire il movimento di apertura alla questione del senso, in cui il mondo appare all'uomo non solo come insieme di cose offerte al potere e alla volontà umane.

A una fase a-storica dell'agire umano, che si svolge secondo un ritmo naturale incurante del passato, segue la fase pre-istorica dove la memoria entra in gioco in forma di tradizione. Il salto nella storia vera e propria consiste, come già prospettato in Platone e l'Europa, nello strappo dai significati trasmessi.

Entrare nella storia vuol dire aprirsi a una dimensione che trova il proprio senso nel revocare costantemente in dubbio il dato. "Una tale vita non si libera della propria casualità e neppure vi si abbandona; per il fatto che le è apparsa la possibilità della vera vita, le si è aperto davanti per la prima volta il mondo, che ora non è più quello sfondo inerte che ci tiene prigionieri.

Ma ora, e solo ora, è in grado di mostrarsi come il tutto che si apre sullo sfondo oscuro della notte.²⁵ Eccoci di fronte ancora una volta alla cesura fondamentale rappresentata dalla nascita della filosofia e della politica greche, dall'emerge-re della questione della verità e della libertà, in una parola, dall'origine dell'anima, vista, ancor più in queste pagine, non come una sostanza o un fondamento, ma come una prassi, un esercizio incessante.

Nell'oggi di Patocka, di tale tensione sottesa al processo di problematizzazione dell'esistenza sembra non rimanere più niente. La civiltà della tecnica per certi versi si dimostra assai simile al periodo preistorico.²⁶ In sintonia con Heidegger, Patocka legge gran parte del tragitto della ragione moderna come il percorso di una crescente denegazione di quel movimento verso la verità che coincide con la "cura dell'anima", a favore di una vita chiusa e schiacciata sull'utilizzazione degli enti. È insomma una diagnosi di declino quella che lo porta a condannare l'universalizzazione del criterio dell'efficacia, la spersonalizzazione burocratica, il proceduralismo astratto della scienza. Il presente, ai suoi occhi, sembra esser ritornato là dove la storia ha avuto origine: nell'incatenamento della vita alla sua autoconsumazione, nell'unidimensionalità del lavoro, inteso come modo fondamentale del banale trascorrere.²⁷

Dalla cura dell'anima si passa così alla cura della sicurezza.

25 J. Patocka, L'inizio della storia, in Id., Saggi eretici, cit., p. 45.

26 Id., La civiltà della tecnica è destinata al declino?, in Id., Saggi eretici, cit.

27 Id., La storia ha un senso?, in Id., Saggi eretici, cit.

La tragedia della ragione europea non è soltanto husserlianamente la negazione della Lebenswelt nel suo insieme, ma è più specificamente la denegazione di quel movimento di apertura e di sconvolgimento della certezza di un senso dato.

Quello che si presenta sotto molti aspetti come un ennesimo capitolo della Kulturkritik novecentesca acquista nelle pagine finali dei Saggi eretici, intitolate Le guerre del xx secolo e il xx secolo come guerra,²⁸ l'energia di una riflessione potente e originale. L'intento è quello di mostrare come il carattere demoniaco del xx secolo sia assai più complicato di come spesso è stato spiegato. Nel saggio precedente,²⁹ si era soffermato sul ruolo avuto nelle società umane da quell'opposizione messa a fuoco da Durkheim tra profanum e sacrum, tra quotidiano e straordinario, tra la ripetitività e le costrizioni rivolte al mantenimento della vita, e l'eccezionale, l'eterogeneo, la festa, il demoniaco, insomma tutto ciò che si svincola dall'aggiogamento al necessario e non ha altra considerazione che la propria dinamica. Le vie per fuoriuscire dal quotidiano e dall'ordinario sono molte: dalla semplice pausa all'oblio istantaneo, dall'euforia festosa al rapimento erotico, sino alla dissoluzione orgiastica e alla violenza di massa. Nel saggio finale, il xx secolo si presenta come ricaduta nel demoniaco, nella spirale di distruttività innescata dal potere del nulla e del non-senso: "Si tratta - infatti - del secolo della notte, della guerra e della morte".³⁰

Milioni di vittime sacrificate, distruzioni di luoghi e di memorie, sembrano portare l'umanità al culmine della rovina. Quasi che, appunto, quel demone che di nulla si cura e che "tutto nega" avesse trovato la sua ultima e compiuta manifestazione. Come l'"evento decisivo del secolo" - il Primo conflitto mondiale - ha portato alla luce, la trasformazione tecnica del mondo, "la trasformazione del mondo in un laboratorio per rendere disponibili le riserve di energia accumulate in miliardi di anni",³¹ si ottiene in maniera quasi esclusiva tramite lo scatenamento della guerra. È chiaro il richiamo al Gestell heideggeriano.

28 Id., Le guerre del xx secolo e il xx secolo come guerra, in Id., Saggi eretici, cit.

29 Id., La civiltà tecnica è destinata al declino?, in Id., Saggi eretici, cit.

30 Id., Le guerre del xx secolo e il xx secolo come guerra, in Id., Saggi eretici, cit., p. 133.

31 Ivi, p. 137.

Ma è altrettanto evidente che la tonalità emotiva dell'analisi è completamente diversa da quella delle diagnosi del filosofo tedesco.

In realtà, precisa Patocka, non siamo semplicemente di fronte all'avvento del "regno della notte". Le guerre per il dominio e la spartizione dell'Europa hanno come scopo quello di fare del continente europeo un gigantesco complesso energetico a disposizione del "regno del giorno".

Sono state dunque "le forze del giorno", quelle forze che affermano di operare per il progresso e di cercare la pace, "che per quattro anni hanno inviato milioni di uomini alla Geenna del fuoco e il fronte è stato per quattro anni il luogo che ha ipnotizzato ogni attività dell'epoca industriale".³² È in nome della vita che le forze del giorno hanno spinto i soldati al fronte. È il "demone diurno" che fa apparire la guerra come antidoto alla guerra e che sfrutta la morte per i propri fini: "sfrutta per il giorno ciò che appartiene alla notte e all'eterno", quel demone diurno "che si dà l'aria di essere tutto in tutto" e che in realtà dissangua anche ciò che si trova oltre i suoi limiti.³³ Con la fine delle guerre mondiali si sono spenti soltanto alcuni fuochi di combattimento. Perché la guerra continua. Agisce con il terrore, la paura della violenza e della morte, ma anche semplicemente con il ricatto di una vita più misera. Le forze del giorno convincono gli uomini a combattere per loro. In questo modo esse accumulano sempre più potere e con esso un'enorme capacità di manipolazione e di estorsione.

Che cosa ci hanno insegnato le sanguinose guerre del xx secolo e le ideologie che le hanno ispirate? Quale "segreto" dell'epoca ci sta svelando Patocka? Che un rapporto distorto tra la vita e la morte ha raggiunto nel Novecento il proprio vertice di perversione. Innanzitutto perché in nome della pace, sotto il cui vessillo si conserva la vita, si è organizzata e si continua a organizzare la messa a morte. L'"escatologia della pace", che sostiene il proclama di un domani migliore, è la parola d'ordine per cui "siamo morti a milioni", tanto da riuscire a trasfigurare la morte di massa in una spiacevole interruzione temporanea, ma necessaria, del grande disegno della continuità della vita.

³² Ivi, p. 139.

³³ Ivi, p. 141. Sull'importanza di tale saggio si veda R. Esposito, *Termini della politica*, introduzione a *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, a cura di R. Esposito, Bruno Mondadori, Milano 1996, antologia che comprende anche il saggio patockiano.

"Dal punto di vista del giorno", la vita è tutto per il singolo. È il valore assoluto, l'unico per lui rilevante. Ma per le "forze del giorno", per il potere e la forza che accumulano vita ed energia, al contrario, la vita del singolo non esiste e tantomeno la sua morte.³⁴ Esse agiscono infatti come se la fine non esistesse. Pianificano la morte singolare con totale distacco, come una semplice compilazione di tabelle e statistiche, come il movimento più o meno percettibile in un grafico di funzioni. Pertanto, anche se con l'aiuto della morte, il giorno e la vita dominano incontrastati nella volontà di guerra e di distruzione. Fanno leva, continua Patocka, sulle generazioni future che non ci sono ancora per poter giustificare, dal loro punto di vista, i piani della devastazione. Non ci si libererà della guerra finché non ci si sottrarrà all'egemonia del trionfo della pace, del giorno e della vita.³⁵

Il messaggio finale di Jan Patocka ci giunge inequivocabile: non è dunque la morte la grande signora incontrastata del secolo, ma la vita, quella vita che monopolizza e cattura tanto i singoli quanto le collettività.

Le "potenze del giorno" perdono così la loro primaria innocenza, per diventare i vettori di un potere che si declina come evento del male. Non diversamente dal Foucault che mette a fuoco nelle lezioni del 1977, raccolte in "Bisogna difendere la società", l'intrico tra biopotere, potere disciplinare e potere sovrano, ossia la trama di una dominazione che scatena la morte in nome della vita, Patocka punta drammaticamente l'indice verso l'assolutizzazione e la massimizzazione della vita quale potente strumento di morte. È un nuovo ambito dell'ideologia quello che qui Patocka sta cercando di descrivere. Qualcosa che non inerisce soltanto alle visioni del mondo cosiddette totalitarie,³⁶ ma minaccia dall'interno le stesse liberaldemocrazie. Al pari del comunismo sovietico, esse promettono una pace durevole e una vita liberata dai bisogni. L'azione propria alle "forze del giorno" consiste infatti nel saturare il problema del senso, con la pretesa di risolverlo.

Se osservate da una prospettiva ontologica, pare concludere Patocka, tali forze non hanno certo attraversato solo il secolo xx, ma

³⁴ J. Patocka, *Le guerre del xx secolo e il xx secolo come guerra*, in Id., *Saggi eretici*, cit., pp. 144 sgg.

³⁵ Ibid.

solo nel xx secolo sono riuscite così compiutamente a operare la separazione tra la morte e la vita, in modo tale da rendere la vita il totalmente altro della morte. Nelle pagine dei Saggi eretici, l'alterità reciproca di vita e morte trova una delle più potenti messe in questione. Essa ha precipitato la storia europea novecentesca in quell'interminabile evento del male - dalla Grande guerra al Gulag - che ha siglato la complicità tra l'orgiastico, il demoniaco e l'elementarità della vita. In primo luogo, perché l'accumulazione dell'energia e della forza, obiettivo delle forze del giorno che vogliono espandersi e moltiplicarsi, deve trovare le occasioni per scaricarsi. La guerra è lo strumento più efficace per liberare in fretta la potenza accumulata.³⁷ In secondo luogo, se la vita è il valore supremo per il semplice fatto che è vita, se a nulla, di conseguenza, merita di essere sacrificata, essa si apre a un processo di svalorizzazione senza fine. Si riduce a una vita senza valore che non ha motivo di opporre resistenza alcuna alla presa che il potere ha su di essa. Così, proprio per aver negato il suo volto notturno, il suo inestricabile vincolo con la morte, la vita si trova sommersa dalla violenza e dalla morte. Denegata, la morte ritorna, ma sotto l'aspetto della devastazione. A forza di chiudere gli occhi davanti alla morte, di non finirla mai coi "preparativi per la vita", come dice Musil, la morte si impossessa della vita per svuotarla e appiattirla nella sua dipendenza dalle cose.

Se dunque l'umanità sembra aver raggiunto il culmine della rovina; se le guerre del xx secolo sono la cifra della perdita totale del senso, come affrontare il nichilismo senza che questo si trasformi in un nuovo dogma? Senza cioè finire - questo è il vero problema filosofico di Patocka - in una celebrazione del non-senso puro e semplice? Un appello trapela tra le righe di tutti i Saggi eretici per offrire alla nostra

36 Significativo, a questo proposito, il saggio di Jan Patocka, *La surcivilisation et son conflit interne*, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit. La surcivilizzazione, a partire dalla Rivoluzione francese, si articola in due diverse correnti: una moderata e una radicale. Da una parte, quella moderata si esprime nel liberalismo delle democrazie occidentali, dall'altra, quella radicale trova espressione nei regimi rivoluzionari che divengono regimi totalitari.

37 Per un'analisi accurata degli aspetti del saggio patockiano in questione, si veda M. Crepon, "La guerre continue" (la reprise de Patocka), in Id., *Vivre avec. La Pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Hermann Éditeurs, Paris 2008, pp. 91-112.

civiltà una tenue possibilità di svolta, e lasciarsi alle spalle l'egemonia della forza.

È l'appello a fare ritorno a una diversa relazione tra la vita e la morte, appello mediato oggi, a differenza che nella filosofia antica, dalla parola di coloro che, sconvolti dalle esperienze dei conflitti, hanno saputo coglierne il significato profondo.

L'esperienza stessa della guerra, "l'esperienza del fronte", apre una breccia. Come se dall'interno di quell'orrore, e forse in virtù di quell'orrore, si potesse riemergere con un'acquisizione positiva. Sono le forze del giorno a spingere i soldati al fronte, ma l'esperienza ravvicinata con la morte fa perdere a quelle forze il loro potere. A questo riguardo, Patocka si appoggia alle considerazioni di Teilhard de Chardin, ma soprattutto a La guerra come esperienza interiore di Ernst Jünger,³⁸ dalle cui meditazioni sul fronte raccoglie gli elementi per una vera e propria filosofia della libertà. Il fronte è per eccellenza l'assurdo, il terrore e l'assenza di senso. Tuttavia proprio da esso può sprigionarsi il sentimento di una libertà assoluta. Da quel confronto reale e unico con la morte, le idee astratte delle ideologie e la potenza degli interessi del giorno allentano la presa sulla vita del singolo. "Nessuna di tali forze ha più potere sulla vita dell'individuo."³⁹ Tutte le immagini e gli oggetti che ci vincolano alla quotidianità impallidiscono se messi a confronto con questa esperienza.

"Al suo cospetto, tutte le idee di socialismo, progresso, tolleranza democratica, indipendenza e libertà appaiono di scarso contenuto."

Acquistano senso solo se riescono a riconnettere i fili di quella prova estrema. Vale a dire, se portano dentro il ricordo della grande scoperta, non intellettuale, ma vissuta, dell'ineliminabilità della notte nel giorno, se non rinnegano il riconoscimento dell'impossibilità di eliminare dalla vita la morte, quella morte che dal punto di vista dell'assolutizzazione del giorno pare non esistere. Il nemico stesso perde la propria identità, non è più colui che deve essere eliminato, ma qualcuno che partecipa con noi della stessa cruciale esperienza.

³⁸ Si veda E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), in Id., *Sämtliche Werke*, Band. 7, Zweite Abt., *Essays 1. Betrachtungen zur Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, pp. 11-103.

³⁹ J. Patocka, *Le guerre del xx secolo e il xx secolo come guerra*, in Id., *Saggi eretici*, cit., pp. 140 sgg.

Inciampare nella morte, infatti, entrare in rapporto con il legame che essa intrattiene con la nostra vita, orientare la nostra condotta a partire da questo legame, vuol dire per Patocka mutare il contenuto di tutti i significanti dell'esistenza.

Jan Patocka ci sta insomma dicendo che ci sono sostanzialmente due modi in cui si dà la relazione vita-morte, modi tra loro radicalmente incompatibili. Il primo è quello assunto da tutte le guerre del xx secolo e che continua ad agire non solo nei regimi post-totalitari, ma sotterraneamente anche nelle liberal-democrazie dell'Ovest. Per questo modo di pensare, la morte, i morti, non sono che il tributo necessario per l'affermazione della vita, il prezzo pagato per il conformismo di chi accetta la stabilizzazione della vita. È il conto presentato da quelle forze del giorno verso cui in realtà tutti ci sentiamo vincolati. Tali forze sono in fondo costituite e rese potenti dai nostri legami, dai nostri bisogni, da tutto ciò che radica la vita in un sistema di garanzie e di protezioni. Il governo delle forze del giorno oggettiva le nostre vite tramite la speranza di una quotidianità soddisfacente, in una parola tramite la promessa di un modo di vivere da cui ogni minaccia è bandita. Davanti agli occhi di chi è stato al fronte si è aperta tuttavia la verità di una diversa relazione tra la vita e la morte. Solo in questo senso si può dire che il sacrificio delle vittime ha avuto un valore: è servito a liberare dal potere oggettivante delle forze del giorno. Riconoscere un "senso assoluto" al potere di quelle morti non significa né sacralizzare il "sacrificio" né ritenere che questa sia la condotta etica per eccellenza. Significa piuttosto riconoscere che quelle morti, proprio in quanto morti, non possono e non devono essere giustificate in nome di qualcosa d'altro. "Morire per" il socialismo e il comunismo, "morire per" la razza o la democrazia non sono che maschere che la vita sfrutta per aumentare la propria potenza. Ora, se invece la morte viene assunta come costitutiva delle nostre singole vite, anche il "senso del mondo" può essere ripensato. È dunque la consapevolezza della morte che strappa alle pretese del giorno quell'imperiosità che si fa forte della nostra paura.

Più vicino a Eraclito che a Platone o al Cristianesimo, Patocka afferma che, come per coloro che hanno fatto l'esperienza del fronte e hanno riconosciuto la "superiorità della notte", si dà un altro modo di legare insieme vita e morte. Innanzitutto costoro sanno che la morte non

è quel niente che le forze del giorno affermano che sia; quel niente che in ogni caso usano per incatenarci nel momento stesso in cui ne negano la rilevanza. Solo riconoscendo l'ineludibilità della notte possiamo giungere a rovesciare o quantomeno a prendere le distanze dal senso assoluto del giorno conferito dalla logica della forza; solo così riusciamo a decostruire tutte le narrazioni e tutti quei calcoli che massimizzano la vita. È un'esperienza che può essere fatta soltanto singolarmente, ma che non ha senso se non può venire condivisa e comunicata. Su di essa si fonda quella "solidarietà degli scossi"⁴⁰ che per il filosofo di Praga è il presupposto da cui ripartire per pensare di nuovo la politica e la comunità. Si tratta della solidarietà tra coloro che avendo visto scuotersi tutte le certezze non possono più farvi ritorno come a qualcosa di ovvio. Una solidarietà che trascende tutte le appartenenze, che non si lascia identificare con alcuna "classe", professione, nazionalità o cultura. È la comunità di coloro che sono stati in grado di comprendere che cosa è in gioco nella vita e nella morte, e quindi nella storia, e sono in grado di capire che la storia è questo conflitto della nuda vita, incatenata dal terrore, con la "vita sulla sommità" che non pianifica la quotidianità dei giorni futuri, ma vede chiaramente che la quotidianità, la vita e la stessa pace hanno un loro termine. Solo chi è capace di comprenderlo ed è capace di una svolta, di una sorta di metanoia, è "un uomo spirituale".

Ecco perché, vale la pena ritornarci, il sacrificio delle vittime non può dirsi inutile. Questo, lo ripeto, non significa che il sacrificio venga in Patocka sacralizzato. Né che egli miri a Un'etica che fa del dono della propria morte il discrimine tra vita autentica e vita inautentica. Non credo che Derrida, in *Donare la morte*,⁴¹ abbia del tutto ragione. Sacrificarsi in Patocka non ha soltanto un senso profondamente religioso.

40 L'edizione Einaudi propone la traduzione "solidarietà tra gli scampati", preferisco mantenere il significato letterale dell'espressione ceca "solidarita ot esenych", volta in francese con "solidarité des ébranlés", ricorrendo all'espressione "solidarietà degli scossi"; sul significato di questa espressione si veda il saggio di D. Jervolino che compare come Introduzione a Id. (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patocka. A ventanni dalla scomparsa*, Cuen, Napoli 2000.

41 J. Derrida, *Donare la morte* (1999), Jaca Book, Milano 2008, in cui prende in considerazione il saggio di Patocka, *La civiltà tecnica è destinata al declino?*, in Id., *Saggi eretici*, cit.

Dalle sue parole, che sicuramente recano tracce di una sensibilità cristiana, può essere raccolta una diversa eredità.

Il sacrificio, come idea limite di una condotta etica, può essere inteso come quel gesto radicale che reimpossessandosi della possibilità della propria morte rinnova il significato della propria vita e la sottrae, per quanto è in suo potere, all'unidimensionalità delle identità oggettivate.

Jacques Derrida è invece convinto che l'etica patockiana si radichi in ultima istanza nella fede in un essere supremo e che, dunque la "promessa politica" che ne deriva si appoggi a un'idea di responsabilità e di mistero anch'essi essenzialmente cristiani. Certo di un Cristianesimo eretico, precisa, ma pur sempre fondato sull'ineffabile del divino. Secondo la prospettiva derridiana, la filosofia politica di Patocka risponderebbe, sì, al male, ma affiderebbe la possibilità di resistervi a un'idea di *mysterium* tremendo che alla fine si consegna alla "logica di un'escatologia messianica".

È davvero questo che ha in mente Jan Patocka? il linguaggio patockiano ha sortito il suo effetto sviante anche su un lettore accorto come Derrida? 42 Quando parla di un luogo e di un tempo del cambiamento, quando parla del soggetto della responsabilità, quando parla di una salvezza della storia, a che cosa sta pensando? Forse a una rivoluzione dello spirito, nel senso di una salvezza finale che si origina da una rinascita dell'Europa cristiana?

Credo, invece, che la salvezza non si dia per Patocka se non nella paradossale consapevolezza della sua impossibilità.⁴³ Non si dà salvezza, nel senso di un'escatologia finale. Si può semmai pensare a come evitare il disastro, passando attraverso la porta stretta di un mutamento del modo di essere soggetti, del modo di porre le domande a se stessi. È in gioco, sì, una metanoia, ma singolare, che non ha altro tempo e altro luogo se non quelli dell'atteggiamento del Sé verso se stesso. Si tratta di un soggetto che "vive-nella-verità" per il semplice fatto che sa che la cura della morte è indissociabile dalla cura della vita.

42 Si veda a questo proposito la discussione del rapporto Patocka-Derrida in E.F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patocka*, State University of New York Press, Albany 2002.

43 Si veda il saggio J. Patocka, *L'inizio della storia*, in Id., *Saggi eretici*, cit.

E se una via d'uscita dal tracollo della storia europea è immaginabile richiamandosi al passato, non è al passato religioso, ma semmai al passato filosofico. In particolare, a quella "cura dell'anima" che caratterizza sin dall'inizio il pensiero patockiano come platonismo negativo.

E infatti da una serie di scritti della metà degli anni cinquanta, pubblicati in un testo dal titolo *Platonismo negativo*,⁴⁴ che la tematica della epimeleia prende origine. Scritti, questi, non pubblicati in vita, che per alcuni interpreti⁴⁵ rappresentano il cuore della sua filosofia, in quanto getterebbero una luce retrospettiva sull'intero itinerario teorico patockiano. Questi saggi conterrebbero la prova inconfutabile della presa di distanza del filosofo ceco, sin dall'inizio, da ogni tentativo di umanesimo integrale come possibile fuoriuscita dal nichilismo. In quelle pagine, più chiaramente che nel libro dedicato a Platone e l'Europa, e in maniera meno drammatica che nei *Saggi eretici* di filosofia della storia, è già indubbio che l'anima non è da intendersi nella maniera metafisica. La "cura dell'anima" indica il "movimento di distanziamento da ciò in cui veniamo immessi", pertanto implica la scoperta di due possibilità fondamentali di condursi: l'accettazione ingenua della realtà circostante o la problematicità della riflessione. Come ribadirà nel libro del '73, l'anima è il luogo del "filosofare", se con filosofare si intende l'azione di un'esistenza che esce da sé e ritorna presso di sé. Da Socrate la filosofia non sarebbe pertanto intesa come la guida di un'anima in viaggio verso l'eterna verità. È piuttosto la praxis dell'interrogazione che innesca il processo di pensiero.

44 Cfr. J. Patocka, *Pé e o dusi. Sv. 2. Negativni platonismus*, a cura di I. Chvatik e P. Kouba, Archivni Soubor, Praga 1987; si veda la tr. ingl. J. Patocka, *Negative Platonism. Reflections concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics and whether Philosophy can Survive it*, in E. Kohák (a cura di), *Jan Patocka: Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. 175-206, traduzione da cui citerò; tr. fr. *Leplatonisme négatif*, in J. Patocka, *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 53-98. Cfr. gli importanti articoli sul "platonismo negativo" di E. Evink, *The Relevance of Patocka Negative Platonism*, in I. Chvatik e E. Abrams (a cura di), *Jan Patocka and the Heritage of Phenomenology*, cit., pp. 57-70; T. Ullmann, *Negative Platonism and the Appearance-Problem*, in I. Chvatik e E. Abrams (a cura di), *Jan Patocka and the Heritage of Phenomenology*, cit., pp. 71-86.

45 Si veda E.E Findlay, *Caring for the Soul*, cit. e con posizioni molto simili il successivo P.S. Merlier, *Patocka. Le soin de lame et l'Europe*, L'Harmattan, Paris 2009.

Tale prospettiva non ha altro obiettivo che precludere l'identificazione della vita con una delle semplici opinioni fornite dal contesto.

Il Socrate di Patocka è pertanto l'eretico che scuote le fondamenta della società greca; è il critico impietoso di tutti coloro che ritengono di avere la verità e di chi presume di poter dedurre norme assolute dalla doxa.

Il "platonismo negativo" è insomma qualcosa di completamente diverso dal platonismo metafisico su cui la filosofia occidentale ha costruito il suo edificio. L'approccio di Patocka è certo debitore a Nietzsche e Heidegger, ma se questi rifiutano in toto gli scritti platonici, Patocka invece - non diversamente da Arendt e Foucault - salva e valorizza i dialoghi dai quali è possibile estrarre un "momento socratico" autonomo. L'heideggeriano "passo indietro nei confronti della metafisica" non può, secondo Patocka, scavalcare Socrate. Da qui la sua volontà di recuperarlo in chiave non platonica, anzi addirittura anti-platonica. A suo parere, ritrarre Socrate come colui che non ha certezze, che sa di non sapere, servirebbe a Platone come propria antitesi, per meglio affermare la positività della sua teoria della verità e della giustizia. Socrate sarebbe insomma per Platone l'esempio di un'incertezza che deve essere superata.

Non è così, invece, per il filosofo ceco. Quella socratica è una "filosofia negativa". Non solo perché si rifiuta di assumere qualsiasi contenuto positivo di verità, ma perché si appropria della negatività quale condizione del poter essere liberi. Poter essere, cioè, capaci di una distanza, di uno spostamento, di un superamento di ogni oggettivazione. Significa liberare continuamente se stessi e gli altri da tutti i vincoli, vincoli imposti dalla tradizione, dagli schemata propri e altrui, da ciò che si possiede, significa riuscire a "compiere il salto verso uno spazio in cui nulla di solido e di concreto può fornire supporto".⁴⁶ Stabilire una distanza dagli oggetti del mondo ci consente di vederli, per la prima volta, nel contesto del tutto, cioè dalla prospettiva della vita, ma anche della morte. In questo senso e solo in questo senso, per Socrate, verità, chiarezza e libertà sono un'unica cosa. La grandezza di Socrate, insomma, consisterebbe nell'essersi mantenuto nel trascendimento della realtà data senza mai giungere ad alcun luogo che mettesse fine al movimento del trascendere. Questa è la libertà socratica, secondo Patocka. A differenza del platonismo positivo, che ritiene possibile il cammino di elevazione fino a raggiungere l'idea, il platonismo negativo

non pretende mai di superare l'esperienza concreta e storica. Semplicemente mantiene la consapevolezza della sua transitorietà.

Esso afferma il valore dell'esperienza dell'atto del trascendere, ma senza ipostatizzare un fine e un termine del movimento. "L'esperienza della libertà," scrive Patocka, "consiste nella insoddisfazione verso ciò che è dato [...]. Per questo le esperienze 'negative' sono fondamentali. In questo senso l'esperienza della libertà è esperienza della trascendenza, diversa dall'esperienza della passività." L'esperienza della libertà è l'esperienza stessa da cui prende avvio la metafisica, ma mentre "Socrate le dà il nome di dotta ignoranza, Platone la spiega ricorrendo ad un sistema e ad un essere trascendenti. La dottrina dei due mondi, delle idee e delle apparenze".⁴⁷ Alla libertà socratica Patocka accosta la nozione di *chorismos*, già utilizzata da Heidegger, nell'Introduzione alla metafisica, per cercare di spiegare la separazione tra idea e realtà. Ora, in Patocka *chorismos* indica, sì, una separazione, ma non di due ambiti coordinati o legati da un terzo che giungerebbe ad abbracciarli entrambi. *Chorismos* è la separazione in sé. O meglio, denota il movimento stesso del separare. "Il mistero del *chorismos* è come l'esperienza della libertà, l'esperienza di una distanza rispetto alle cose reali, l'esperienza di un significato indipendente dall'oggettivo e dal sensoriale [...] un'esperienza di rinascita, di una seconda nascita, intrinseca ad ogni vita spirituale, familiare all'esperienza religiosa, ma anche all'arte e alla filosofia."⁴⁸

La concezione della trascendenza sviluppata qui da Patocka ci riporta ai Saggi eretici di filosofia della storia, e all'uomo storico come colui che fugge dai confini del presente e di ciò che viene trasmesso; come colui in grado di liberare se stesso dall'autorità del presente. Esiste pertanto un'innegabile continuità tra questi scritti su Socrate e i saggi della metà degli anni settanta, in cui si configura l'immagine dell'intellettuale che dissente.

46 J. Patocka, *Negative Platonism*, cit., pp. 180 sgg.

47 Ivi, p. 193. Anche il concetto di idea è interpretabile secondo questa dinamica. Su ciò si veda il saggio di J. Patocka, *L'ideologia e la vita nell'idea* (1946), in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 33-42.

48 J. Patocka, *Negative Platonism*, cit., p. 193.

"L'uomo spirituale," scrive infatti in quegli anni, "è un uomo che si espone al negativo."⁴⁹

È colui che vive nello sradicamento. Colui che ha il senso di una totalità, se ce l'ha, che si traduce nella consapevolezza che gli oggetti della nostra percezione presente non sono tutto. Per questo l'idea di totalità non è nulla di oggettivo, ma il dispositivo di "un potere dis-obiettivante". Per questo non può tradursi né in una dottrina della verità, né in una dottrina del bene. Ciò a cui l'uomo può tendere "è una verità finita, in quanto è la verità di un essere finito, e viene rivelata nel corso della storia nel problematico processo del dare un senso alla propria vita. Ma non è per questo arbitraria. La nostra capacità di verità dipende dalla nostra capacità di distanziarci, di liberarci dalla presa degli oggetti.

La chiamata alla verità è la chiamata alla libertà".⁵⁰ Il Socrate di Patocka, passato attraverso la lente heideggeriana, intreccia dunque libertà e verità. Verità che è, sì, come per Heidegger,⁵¹ "lasciar essere gli enti", ma è anche e soprattutto un movimento della vita che si costituisce come *ethos*: quella libertà etica che in primo luogo consente di sfidare la normatività data e permette di distaccarsi dalla ingenuità delle convinzioni trasmesse.

L'anima - potremmo allora dire utilizzando altri termini - è un percorso di soggettivazione, non molto lontano dalla cura di sé come *parresia* degli ultimi scritti foucaultiani. È un percorso che in prima istanza consiste in un processo di problematizzazione.

49 Id., *L'homme spirituel et l'intellectuel* (1975), in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 243-257; tr. it. *L'uomo spirituale e l'intellettuale* (Introduzione e cura di R. Esposito), "MicroMega", 2, 1996, pp. 166-186. Su questi temi, si veda F. Tava, *Filosofia e politica: il pensiero patockiano come soglia*, Introduzione a J. Patocka, *La su-perciviltà e il suo conflitto intemo. Scritti filosofico-politici*, Unicopli, Milano 2012, in corso di pubblicazione.

50 J. Patocka, *L'homme spirituel et l'intellectuel*, cit., p. 246, dove leggiamo anche: "Socrate [...] conseguentemente rifiuta presupposti certi, ma allo stesso tempo fa appello a una persistenza, a una continuità nella fondamentale decisione di vitale importanza. Quest'operazione tende a un'unità interiore e a una concentrazione vitale: così anche quando non c'è una risposta positiva, generale e oggettiva, la questione stessa affetta l'uomo con l'attività del chiedere".

51 Per questo possiamo dire, seguendo Derrida, che la "cura dell'anima" in Patocka combina il significato platonico dell'imparare a morire, del *melete thanatou* del Fedone e la nozione heideggeriana di *Sorge*. Insomma, l'idea di cura dell'anima è derivata direttamente dai dialoghi platonici, ma è letta attraverso la critica heideggeriana alla metafisica. Cfr. J. Patocka, *Saggi eretici*, cit.

Una continua interrogazione del soggetto su se stesso e sulle sue condizioni, sul suo essere diventato così come è diventato e sul perché la realtà si configura così come si presenta.

Se Patocka non abbandona il termine anima, un termine certo pesantemente connotato, egli lo utilizza perlopiù nel senso greco di una specifica abilità e capacità. Essa è insomma il segno che sta per l'azione del trascendere,⁵² nel senso del continuo differire. Diventare soggetti etici è dunque riuscire a percepire una differenza, la differenza tra la vita, come ci si presenta, e la vita, nella sua coappartenenza alla morte, ed essere capaci di fare di questa tensione l'antidoto "non estatico", "non orgiastico", al potere della quotidianità. Ecco perché Patocka potrà affermare nei Saggi eretici che la "cura dell'anima" è indistinguibile dalla "cura della morte". In altri termini, l'anima è l'a priori fattuale di qualsiasi scelta; è la nostra originaria libertà, perché è la percezione e la costante tensione tra due possibilità.

I significati delle parole di cui la metafisica si è servita ricevono dunque in Patocka una radicale decostruzione. O così almeno io credo. L'anima, mi piace pensare, non è una sostanza separata dal corpo, non è ciò che sopravvive al corpo e che può aspirare alla vita eterna. È ciò che nel soggetto oppone costantemente una resistenza. È il movimento che lo distanzia dalla forza delle cose, dall'autorità della politica, dal ricatto della violenza, dalla pressione del desiderio di vita. In una parola è il potere di resistere a un altro potere.

3. Spostare la "linea del fronte": il potere rivoluzionario dell'ethos

Un pensiero filosofico, aveva detto Patocka nei suoi ultimi scritti, per essere pregnante deve prendere posizione "sulla linea del fronte", perché la lotta del potere contro la libertà si esprime anche in una lotta contro la filosofia. "La linea del fronte" è l'analogia che egli di frequente utilizza per conferire un senso all'esperienza dei dissidenti, anche quando il "fronte" - come negli ultimi decenni della vita del

⁵² Ha ragione Ricoeur nel sottolineare che nella concezione dell'anima di Patocka vi è innestata la concezione aristotelica dell'anima come auto-mozione. Cfr. P. Ricoeur, *Préface aux Essais hérétiques* (1981), in *Id., Lectures* 1, cit., pp. 74-83.

filosofo - si sposta e si misura con un regime che ha oltrepassato la durezza totalitaria dell'inizio.

Ricordiamo come finiva il saggio *Le guerre del xx secolo e il xx secolo come guerra*. I mezzi di cui si era servita la dittatura, per imporre lo stato di guerra, avevano perso il loro tratto estremo di terrore e di mobilitazione. I processi, le distruzioni di interi gruppi, i campi di prigionia, erano stati gradualmente abbandonati. Tuttavia un'altra guerra era iniziata, una guerra che ora mostrava per intero il suo volto pacifico, "diurno", grazie a una propaganda bugiarda che, appellandosi alla volontà di vivere e di possedere, produceva una cinica demoralizzazione.⁵³

Gli appelli all'"uomo spirituale", al "sacrificio", alla "filosofia", alla "cura dell'anima", alla "comunità degli scossi", lanciati da Jan Patocka, vengono raccolti dai molti intellettuali che gravitano attorno a Charta '77.

Agli occhi dei dissidenti, Patocka rappresenta l'indubbio esempio socratico di una "vita-nella-verità" che, per mantenersi fedele al proprio demone filosofico, ha fatto dono della propria morte. Costoro, tuttavia, sanno bene che il monito patockiano non è un invito ad atti eroici e spettacolari.

Hanno ben chiaro che ciò che davvero può inceppare il meccanismo dell'oppressione è un'azione fatta di gesti singoli, che, proprio per la loro natura non eclatante e non dichiaratamente politica, costituiscono la vera pietra di scandalo per il regime. Prima di morire Patocka ha testimoniato, con quelle "pratiche minute" e quotidiane condivise dai "cartisti", la sua lealtà verso ciò che è "indisponibile", quella lealtà che gli derivava dalla consapevolezza della "presenza della notte nel giorno". Semplicemente, aveva tenuta ferma l'irriducibilità della propria vita alle azioni e alle norme del sistema, dimostrando così la rilevanza pubblica del pensiero, il legame profondo tra "prassi filosofica" e dissenso.

La riflessione filosofica, per Patocka, non ha niente a che fare con l'accumulazione di un sapere che garantisce il soggetto nella sua autosufficienza.

⁵³ J. Patocka, *Saggi eretici*, cit., p. 149.

È piuttosto - lo abbiamo ripetuto - un modo di esistenza, che, appunto, invita all'impresa radicale della revocabilità senza sosta del potere affermativo dell'esistente. Colui che cerca la verità - Patocka non si stanca di ripeterlo - "è tenuto a lasciar crescere in sé l'inquietante, l'irricongiungibile, l'enigmatico, il notturno", tutto ciò che si oppone all'"ordine del giorno", alla supina accettazione del potere del contesto.

Perché colui che "vive-nella-ricerca-della-verità" deve assumere "la morte nella vita", impegnarsi a non tradire mai la verità del *polemos* eracliteo "come inscindibile unione di vita e di morte".⁵⁴ La resistenza alle forze del giorno - della vita concepita come organismo che persiste e come progetto pacificato e compiuto - trova la sua forza decostruttiva nel punto di vista della notte. La consapevolezza del conflitto, come tratto comune di tutte le cose, ci libera dalla prepotenza di una contingenza che si nega come tale. Nella "contingenza primordiale" si fonda la nostra libertà, libertà di svincolarci dalle "contingenze secondarie" che pretendono obbedienza, docilità, subordinazione, "per soddisfare l'immane corpo organico dell'umanità".

Ma a differenza che in Heidegger, "l'essere-per-la-morte" in Patocka non serve al soggetto per gravitare attorno alla propria autenticità, ma per votarlo, se si dimostra necessario, alla rottura del circolo vizioso del *protego ergo obbligo*. L'ontologia dell'esistenza finita qui non ha un valore conoscitivo, ma in primo luogo un significato etico e politico. Perché ciò che le potenze positive della realtà vogliono - dalla tecnica al totalitarismo - è proprio la negazione del notturno, della non-evidenza, l'assoggettamento della possibilità alla realtà.⁵⁵ Ecco perché "andare al fronte" è ciò che i filosofi dissidenti ritengono di fare; ecco perché la riflessione filosofica, come unica vera chance, disponibile a ognuno, di contrastare la normalità del male, è per definizione "una politica della dissidenza".

⁵⁴ La tesi argomentata compiutamente nei *Saggi eretici* era già stata formulata in vari scritti, in particolare si veda J. Patocka, *Équilibre et amplitude dans la vie* (1939), in *Id.*, *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 27-39; e *Id.*, *L'homme spirituel et l'intellectuel* (1975), in *Id.*, *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 243-257.

⁵⁵ Cfr. J. Patocka, *L'homme spirituel et l'intellectuel* (1975), in *Id.*, *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 243-257.

Credo allora non sia forzato valutare l'esperienza della dissidenza, che ruota attorno a Charta '77, come un tentativo di traduzione e di "sperimentazione" di quella valenza etico-politica che la filosofia patockiana esprimeva. Riflettere, allora, sulla profondità di quel dissidio, di quel conflitto, che noi stessi siamo, in quanto campo di forze segnate dalla vita e dalla morte, potrebbe rivelare inaspettate valenze di potere. .

Jan Patocka non è certo l'unico pensatore a segnalare nel legame tra filosofia, scelta del modo di vita e sacrificio, il tratto peculiare di una forma di lotta contro il male politico.⁵⁶ Si potrebbe ricordare un'altra figura "mitica" del dissenso, Czeslaw Miłosz⁵⁷ che già aveva con forza rivendicato la specificità della "via filosofica" dell'Europa dell'Est. In *Une autre Europe*,⁵⁸ scritto durante l'esilio parigino e pubblicato nel 1964, le scelte di vita tragiche, i sacrifici compiuti dagli uomini dell'Europa orientale sono indicati come le esperienze chiave dalle quali far emergere l'obsolescenza delle antiche categorie concettuali. Non è una nuova "concezione" dello Stato o dell'apparato politico che può diventare motore di un reale cambiamento. Se c'è una speranza, essa risiede nella condotta di vita che si decide quotidianamente di seguire. È questa scelta etica che anche Milosz definiva "via filosofica": la via attraverso cui, prestando attenzione al concreto e al quotidiano, si può far breccia nei meccanismi di riproduzione del potere.

Sicuramente, a differenza del clima totalitario contro cui aveva combattuto il grande scrittore lituano, quello nel quale hanno lottato Patocka e Havel è un clima di "guerra a metà", la quale ha i suoi modi peculiari di oggettivare e distruggere le persone e trasformarle in materiale grezzo a disposizione della forza.

⁵⁶ Forse tale legame ci aiuterebbe a cogliere meglio anche il senso della filosofia di Lévinas, l'altro grande punto di riferimento, oltre a Patocka, per i pensatori dell'Europa orientale.

⁵⁷ Czeslaw Milosz, lituano come Lévinas, vincitore del Premio Nobel per la letteratura nel 1980. Nel 1951 si trova a Parigi come addetto culturale e decide di chiedere asilo politico. Nel 1953 esce la prima edizione del suo capolavoro *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Gallimard, Paris 1953; tr. it. *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano 1981.

⁵⁸ C. Milosz, *Une autre Europe*, Gallimard, Paris 1964.

Se la resistenza non si paga più con la messa a morte immediata, si sconta con il marcire in prigione, con l'isolamento, con "la distruzione dei progetti e delle speranze di vita".⁵⁹ Le considerazioni dei due pensatori cechi pertengono infatti all'ultimo stadio del socialismo reale quando sicuramente è possibile per i dissidenti aprire uno spiraglio nel circolo vizioso della paura. Ciò che è urgente pensare è quindi, assai più che in precedenza, la dinamica della normalità del male, nel suo duplice significato. Innanzitutto nel senso che ora il potere opera con strumenti "normali", volti all'instaurazione di norme, implicite ed esplicite, e non fa più ricorso a un continuo stato d'eccezione. In secondo luogo, perché in gioco non è più tanto il comportamento dettato da un'adesione entusiasta agli assunti dell'ideologia-verità, quanto la quotidianità del sopravvivere nella cosiddetta "menzogna esistenziale": una condotta costituita da un insieme di atti esteriori, che non necessariamente devono corrispondere alla fede nelle mistificazioni del regime, ma che contribuiscono al mantenimento del regime non meno dell'interiorizzazione della fede ideologica e dei meccanismi repressivi violenti. In un certo senso il fine rimane immutato: conformare alla normatività del potere politico tutti gli aspetti della vita.

Il miglior resoconto della vita quotidiana ai tempi del socialismo reale,⁶⁰ una delle testimonianze più illuminanti della dinamica della "normalità del male", è racchiusa in quel piccolo capolavoro intitolato *il potere dei senza potere*, di Václav Havel. Il testo, fatto circolare a quasi due anni di distanza dalla redazione di "Charta '77", ha una carica dirompente. Recepitò quasi esclusivamente come manifesto politico, il libro è stato troppo velocemente dimenticato dall'Ovest, nella supponente convinzione che riguardasse esclusivamente l'Est e nella superficiale valutazione che fosse un'opera didascalica. In realtà, io credo che dietro un linguaggio intenzionalmente semplice, quasi banale, sia nascosta una delle analisi microfisiche più efficaci del rapporto tra male e potere, un'indagine che ha molto da insegnarci sulla dinamica tra soggettivazione e dominio, che si dimostra tanto più convincente

⁵⁹ J. Patocka, *Le guerre del xx secolo e il xx secolo come guerra*, in Id., *Saggi eretici*, cit., p. 86.

⁶⁰ Così sostiene S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, Verso, London 2001.

quanto più il "totalitarismo classico" si stava per così dire normalizzando in una sorta di "autototalitarismo sociale".

Gli intellettuali dell'Ovest devono togliersi dalla mente - suggerisce Havel in apertura del suo testo - l'immagine classica del potere tirannico, per cui un ristretto gruppo di persone si impadronisce del potere con la forza e la esercita sulla maggioranza schiacciandola. Una tirannia del genere è strutturalmente instabile. Il blocco sovietico, invece, ha raggiunto una solidità senza precedenti usando una rete capillare di strumenti di persuasione e di coinvolgimento individuale. I paesi del socialismo reale, più di altri, hanno saputo dare vita a un sistema di tirannia senza tiranni, di servitù senza padroni, di ovile senza pastori.

Tuttavia Il potere dei senza potere non assume il sistema come un "a priori", non lo presuppone e non lo ipostatizza. Cerca invece di mostrare come una rete di rapporti si infittisce, a partire dal basso, di compromesso in compromesso, per giungere a farsi sistema. Non sono molti i testi che, come questo, senza seguire teoremi filosofico-politici, riescono a scandagliare i meccanismi quotidiani tramite cui il potere diventa impersonale e anonimo, a mostrare come i soggetti diventano gli agenti stessi dell'automatismo di quel dominio. La malignità del sistema, la sua assenza di libertà e la sua distruttività, si regge su un'intricata trama intessuta da vincoli tollerati e accettati, perché ritenuti ovvi e imm modificabili. Vincoli percepiti come necessari, anche perché grazie all'inerzia e alla passività la vita diventa più tranquilla.

Per vivere in un relativo benessere, è utile assumere l'"identità di sistema", farsi "cosupporters" dell'"autocinesi" del tutto. In questo senso la nuova situazione politica può essere definita da Havel un "autototalitarismo sociale": un regime che rappresenta lo storico incontro tra l'eredità del passato e la civiltà consumistica. Nel libretto haveliano è custodito pertanto assai di più di una riflessione sui regimi dell'Europa centrale e orientale.

61 V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano 1991. Apparve in forma di samizdat alla fine del 1978, venne tradotto in francese e in italiano nel 1979 e in inglese nel 1985. Sulla biografia intellettuale di Havel si veda almeno J. Kea-ne, *Vaclav Havel: a Political Tragedy in Six Acts*, Basic Books, New York 1999 e J. Picq, *Vaclav Havel: la force des sans-pouvoir*, Michalon, Paris 2000.

In esso è contenuta un'analisi della meccanica stessa dello scambio di potere, ai tempi della sua conformazione "biopolitica".⁶²

Perché il fruttivendolo di Praga, si chiede Havel, ha esposto in vetrina, insieme alle cipolle, il cartello con su scritto "Proletari di tutto il mondo unitevi"? Sicuramente, non perché crede davvero nell'unità mondiale dei proletari, né perché ha riflettuto sul significato di questa possibile unione.

Lo ha fatto - e lo fa ogni anno con puntualità - perché il suo gesto, al pari di mille altre "innocenti" concessioni al regime, è richiesto dalla norma, il cui ottemperamento consente una vita maggiormente tutelata. Lo ha esposto perché lo fanno tutti. E tutti lo fanno per campare e campare al meglio "in sintonia con la società". In fondo sul cartello dovrebbe star scritto "di me ci si può fidare, mi comporto esattamente come ci si aspetta che mi comporti". Sono mite e obbediente, dunque ho diritto a una vita soddisfacente. Tuttavia, continua Havel, se al verduriere ordinassero di esporre lo slogan "Io ho paura di perdere i vantaggi conquistati e per questo obbedisco senza fiatare",⁶³ egli rifiuterebbe. Nella tarda ideologia del socialismo reale, non vi è bisogno del credente, ma del conformista che ripete i riti ufficiali. Solo così, grazie al ricorso a una "umiliazione condivisa", il regime può cementarsi. È infatti nella natura del nuovo sistema post-totalitario, dice Havel, coinvolgere ogni uomo nella struttura del potere, non tanto perché possa costruirsi la sua ferrea identità, quanto perché, attraverso la cinica accondiscendenza possa cooperare all'"anything goes". Questa adesione conformistica è al contempo ciò che consente "all'erbivendolo non più che al funzionario di partito" di nascondere a se stesso le "basse fondamenta" su cui si erigono i loro alti proclami. Il facile adattamento al linguaggio ufficiale dà loro la possibilità di trasfigurare il "fiasco della propria esistenza". La retorica ideologica è ciò che permette di camuffare la vergogna quotidiana. Appellarsi al valore della solidarietà universale tra i proletari consente di mascherare, tanto verso l'alto

⁶² Cfr. le considerazioni sviluppate da S. Lukes nell'Introduzione a V. Havel, *The Power of the Powerless. Citizen against the State in Central-Eastern Europe*, a cura di J. Keane, Hutchinson, London 1985.

⁶³ V. Havel, *Il potere dei senza potere*, cit., pp. 13-16.

quanto verso il basso, la propria docilità, le meschine ragioni della propria accondiscendenza, gli squallidi motivi delle scelte del potere.

"L'ideologia dà all'uomo l'illusione di essere una persona con un'identità e una dignità; gli permette di ingannare la propria coscienza e di mascherare al mondo il suo inglorioso *modus vivendi*-, di confondere il proprio ruolo di vittima con quello di parte in sintonia con l'ordine cosmico."⁶⁴

L'ideologia è il grande alibi, ormai quasi solo verbale, dietro il quale i soggetti, vittime, ma al contempo sostenitori del sistema, possono continuare a credere di assoggettarsi a qualcosa di disinteressato e "metapersonale". Una forma di legittimazione produttiva, questa, che si pone come legame comunitario e che, grazie a proclami sociali e formule precostituite, rinforza la salda ricorsività del circolo vizioso del potere.

Havel, oltre che con la lettura arendtiana del fenomeno totalitario, si pone certamente in continuità con gli studi sull'ideologia degli autori est-europei. Al di là delle analisi del suo maestro Patocka, penso al grandioso contributo di Czeslaw Milosz offerto ne *La mente prigioniera*.⁶⁵ Nel capolavoro del 1953, lo scrittore lituano narra la capitolazione del pensiero sotto i colpi della dialettica comunista. Con l'impietosa lucidità di chi cercava di lenire un dolore bruciante - la scelta dell'esilio - egli cerca di dar conto della difficile lotta di una mente contro la fascinazione della dottrina e, contestualmente, di analizzare l'adesione dell'intellettuale alla logica del sistema (quello che Milosz chiama il Murti-Bing). L'ideologia, la "Dottrina", il "Sistema", il "Murti-Bing", grosso modo tutti sinonimi, si impongono in virtù dell'illusione di un sapere totale e di un potere incontestabile, necessario e fatale, perché imposto direttamente dalla Storia. Il pensiero e il linguaggio, procedimenti incerti e relazionali, si riducono a processi automatici e modulari. È questa la miscela perfetta, ci rivela, che impediva di versare anche solo una lacrima per la vittima uccisa. Un'istanza di purezza assoluta, disincarnata e imperativa, lottava contro ogni debolezza del cuore, in una strana combinazione di determinismo razionalistico e magia collettiva.

⁶⁴ Ivi, p. 20.

⁶⁵ C. Milosz, *La mente prigioniera*, cit.

Il libro di Milosz è dunque l'incredibile descrizione delle tappe che una mente deve percorrere per arrivare alla propria desertificazione. È la narrazione di un progressivo sradicamento dalla percezione del reale, dalle emozioni, dal senso comune. Se all'inizio la dinamica di riorganizzazione della società, condotta in nome della lotta tra vecchio e nuovo, incontra notevoli resistenze, alla fine porta tutti alla conversione decisiva. Durante il tragitto verso la capitolazione dell'Io, tuttavia, il vecchio e il nuovo, il passato e il presente inscenano una crudele battaglia.

Una lotta si combatte, dunque, tra l'angelo e il demone, ma le loro reciproche identità sono ormai diventate incerte. Il vecchio angelo può essere il nuovo demone e viceversa. Pensiamo, per esempio, al conflitto interiore vissuto da Roubachov in Buio a mezzogiorno di Koestler.⁶⁶ La guerra è lunga e difficile e il "sistema" non vince tutte le battaglie. La ridistribuzione dei ruoli al Bene e al Male richiede tempo e sacrificio. Il "sistema" raggiunge una condizione pienamente assestata solo quando il linguaggio,⁶⁷ rotondo e coerente, ha perso ogni legame con la carne e il sangue degli uomini. La conversione, dunque, si compie lentamente, di compromesso in compromesso, di nuova parola in nuova parola, fino a che, finalmente, l'individuo giunge all'identificazione completa e totale con il suo ruolo. Eccolo, allora, il credente virtuoso, immunizzato da ogni dubbio, liberato dall'inquietudine, e diventato anch'egli puro. La sua coscienza non ha più scrupoli e rimpianti, e procede schermata nei confronti del potere corruttore dello sconcerto e della pietà. "La purezza è il diavolo," soleva infatti affermare Miłosz,⁶⁸ anch'egli ossessionato da Dostoevskij e da un'immaginazione costellata da metafore gnostiche.

66 A. Koestler, Buio a mezzogiorno (1940), Mondadori, Milano 1946. Su tale battaglia interiore si veda M. Revelli, Processi politici e paranoia, in S. Forti e M. Revelli (a cura di), Paranoia e politica, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 181-232.

67 A questo proposito è illuminante V. Klemperer, LTI: la lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo (1947), Giuntina, Firenze 1998; sull'importanza del linguaggio in tale contesto, si veda il saggio di R. Ronchi, Parlare in neolingua. Come si fabbrica una lingua totalitaria, in M. Recalcati (a cura di), Forme contemporanee del totalitarismo, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 44-79.

68 In occasione di una discussione con Marcuse, cfr. C. Milosz, Visiotts de la baie de San Francisco, Fayard, Paris 1986.

Convinto, non a caso, che ne I demoni fosse racchiuso, oltre alla profezia della rivoluzione bolscevica, il segreto del male nichilistico dell'Europa.

Ma se è vero che l'ideologia del credente" era un universo manicheo diviso tra il bene e il male, e se da tale dualismo veniva dedotto il decalogo delle virtù rivoluzionarie - dalla delazione alla spietatezza -, l'ideologia dell'ultima fase del socialismo reale è invece meglio definibile "ideologia del come se". È questa una definizione datane da Miroslav Kusy, in un saggio che interloquisce in maniera intelligente con Il potere dei senza potere.⁶⁹ La nuova ideologia infatti non mira a produrre purezza e ortodossia, ma a colmare l'abisso tra il reale e il supposto ideale, fornendo uno specchio convesso che invita tutti a vedervi ciò che dovrebbe essere visto. La trasvalutazione del negativo in positivo non si gioca tanto sul piano dell'addestramento della mente all'adesione a specifici contenuti quanto su quello del rituale, della recita ripetuta di un copione. La nuova ideologia è più che altro un allenamento linguistico: l'aumento dei prezzi è chiamato "aggiustamento nelle relazioni tra i prezzi", la scarsità dei beni "razionalizzazione dei consumi", e così via. È soprattutto, potremmo dire, un linguaggio integrale che cerca di saturare ogni spazio vuoto ricorrendo a una nominazione pressoché totale, in modo che il negativo non possa giungere a parola. È, sì, un operatore di assenso incondizionato, ma non si spinge più nei recessi profondi della psiche. Di norma, ci si deve comportare "come se" si vivesse nel socialismo realizzato, anche se tutti sanno, e silenziosamente ognuno sa che tutti sanno, che la realtà è un clamoroso fallimento storico.

Insomma, a differenza che in passato, la schizofrenia è permessa. Se, da una parte, si deve recitare il mantra politico contro la passività, l'assenteismo e la mancanza di principi, in realtà, dall'altra, è concesso tirare a campare arrangiandosi in vari modi; se si deve ideologicamente

⁶⁹ Si veda M. Kusy, Chartism and "real socialism", in V. Havel, The Power of the Powerless, cit., pp. 152-177. Miroslav Kusy è uno dei pochi firmatari di Bratislava di "Charta '77". Docente di filosofia presso l'Università Comenius di Bratislava, membro del partito dal 1952 e, dentro il partito, direttore del dipartimento dell'Ideologia, alla fine del 1969 dà le dimissioni. Viene per questo retrocesso a lavorare nella biblioteca della facoltà.

elogiare il socialismo, si può silenziosamente languire nell'apatia politica.

Tutto ciò si paga con un'iper-formalizzazione di ogni espressione dell'esistenza, perché non ci si fida più delle manifestazioni spontanee della coscienza politica e ideologica. Tuttavia, il sistema non può rinunciare alla "dottrina del socialismo" e continua ad applicarla nel modo più utilitaristico possibile. L'ideologia infatti serve come cinghia di comunicazione all'interno del sistema. Tutti si comportano come se credessero ancora alla realtà del socialismo, come se ci fosse un accordo tacito tra contraenti. In realtà, l'accordo è costantemente rotto, sia da parte di coloro che hanno potere - prendendo alla lettera, quando occorre, il contenuto del come se - sia da parte dei "senza potere" - che impietosamente smascherano, quando trovano il coraggio, la vuotezza del come se. Tuttavia, finché nessuna delle parti arriva all'estremo, il gioco va avanti. La lingua del "Socialismo Realmente Realizzato" continua a parlare. Non appena si infrange il modulo della ripetibilità, scattano le sanzioni. O meglio, se la rottura del patto avviene fuori dalla visibilità, il regime la tollera; se invece la si manifesta in pubblico, se dunque ci si mette fuori dal gioco, deve farsi vedere in grado di reprimere. La "vita-nella-menzogna" - la locuzione più usata dai dissidenti per designare il post-totalitarismo - indica l'insieme di tutte queste pratiche.

Tutto ciò implica che la vita del come se conceda, forse addirittura richieda,⁷⁰ un certo cinico distacco. L'ideologia è pur sempre un operatore di integrazione e totalizzazione, ma il consenso può ridursi a un assenso passivo. La "vita-nella-menzogna" diviene dunque fisiologica e il suo funzionamento deve semplicemente garantire l'integrabilità dei fatti all'interno del "rituale". Non si tratta dunque di una grande menzogna, che, come nel caso dell'Oceania di Orwell, dirige, transcendendole, le vite dei singoli. Piuttosto, queste vite collaborano, tutte insieme, a rendere sempre più solida quella trama di potere che le priva delle proprie possibilità espressive. Perché se è vero che esistono diverse collocazioni gerarchiche, è altrettanto indiscutibile che il sistema non ha come scopo esclusivo quello di conservare il gruppo dominante.

70 Così S. Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, cit.

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Esso mira all'autoperpetuazione complessiva, quella che Havel chiama "auto-cinesi del sistema".⁷¹ Ciononostante, il "Sistema non è il Soggetto".

Ognuno, singolarmente, accettando le regole del gioco, consente al gioco di continuare. Senza l'obbedienza dell'erbivendolo sarebbe in dubbio quella dell'impiegata, senza il conformismo dell'impiegata sarebbe a rischio quello dell'insegnante, e così via, in una rete illimitata di rimandi.

Ciascuno propone all'altro qualcosa da ripetere perché ciascuno ritiene che nell'altro alberghi quella stessa aspettativa. In questo modo, tramite gesti ritenuti innocenti, ognuno contribuisce alla costruzione del desolante panorama della vita quotidiana. Perché il cartello del fruttivendolo così come le formule dell'insegnante e le abitudini dell'impiegata ricordano a tutti dove stanno vivendo, che cosa ci si aspetta da loro e che cosa devono fare se non vogliono rimanere isolati; ricordano a ognuno che cosa evitare per non "dividersi dalla società", per non violare le regole del gioco e non rischiare di perdere una vita tranquilla. La facile assoluzione che ciascuno accorda a se stesso è in realtà, per Havel, un inganno, perché ciascuno con il proprio conformismo costringe l'altro ad accettare il potere. Sono tutte obbedienti vittime del sistema, ma così facendo ne sono al contempo i soggetti colpevoli. Nel momento in cui si adattano alle circostanze, essi collaborano alla perpetuazione delle stesse: "Fanno quello che si fa, che è opportuno fare, ma così ribadiscono che tutto questo è opportuno e si deve fare".⁷² Rispondere a una richiesta significa continuare a perpetuarla.

Così, nella sostanza, "ognuno aiuta l'altro a rimanere obbediente".

L'indifferenza nei confronti di tutto e di tutti è per Havel la grande forza attraverso cui opera "la normalità del male" e l'inerzia collettiva cementa le basi di un potere enorme che si mantiene saldo, appunto, grazie alla mitezza e alla distrazione. Nell'universo post-totalitario, il male non produce più l'immenso numero di cadaveri degli uomini "di troppo", perché nella demoralizzazione sistematica ognuno ha trovato la propria confortevole collocazione.

⁷¹ È un legame sociale, in sostanza, i cui vincoli non sono stretti tra singoli, ma tra anonimi locutori che parlano la lingua ufficiale.

⁷² V. Havel, *Il potere dei senza potere*, cit., p. 24.

Nell'"auto-totalitarismo sociale", "la posizione nella gerarchia del potere differenzia gli individui per ciò che riguarda responsabilità e colpa: a nessuno dà una responsabilità e una colpa incondizionate e dall'altra parte nessuno viene esonerato dalla responsabilità e dalla colpa".⁷³ L'ordinamento giuridico stesso concorre a rendere più scorrevole l'auto-censura del sistema: appellandosi alla conformità al regolamento, tutto pare svolgersi in nome della correttezza. L'"infimo" esercizio del potere "si avvolge nel manto della propria lettera, creando l'illusione della giustizia" e della tutela della società. Alla fine tutti hanno un alibi: tutti hanno rispettato la legge. Se allora il sistema non può rinunciare alla legge, una possibile contro-strategia potrebbe essere quella di costringerlo a prenderla alla lettera.

"Prendere alla lettera la legge",⁷⁴ lungi dall'essere un gesto di ottemperanza alla legalità, può diventare in alcuni casi una condotta in grado di svelare la natura meramente rituale e oppressiva del sistema legale.⁷⁵

Tutto in Havel sembra alla fine rimandare a un conflitto fondamentale, originario: al conflitto tra quelle che egli chiama le "intenzioni della vita" e le "intenzioni del sistema". Una contrapposizione, questa, che si basa su un'assunzione mai espressa a chiare lettere dall'autore, e che egli in gran parte deriva da Patocka: la differenza tra la vita singolare e la vita in senso generico; tra l'impulso di una vita a soggettivizzarsi, a farsi bios, e la tendenza della vita a conservarsi, o meglio a potenziare se stessa come "grande corpo organico dell'umanità". Un conflitto, insomma, che anche in Vaclav Havel come in Jan Patocka si presenta come contrasto fra l'impulso alla libertà e l'impulso a integrarsi in un sistema, affinché il sistema gestisca la vita.

⁷³ Ivi, p. 40.

⁷⁴ Ivi, pp. 76 sgg.

⁷⁵ Havel scrive: "La legge è sempre - anche nel caso ideale - solo uno dei modi imperfetti e più o meno esteriori per tutelare ciò che è meglio nella vita rispetto a ciò che è peggio; però non crea mai il meglio da se stessa. Quello che conta è sempre la vita e se le leggi sono al suo servizio o se invece la reprimono: non conta quindi se sono o non sono applicate (una loro rigida applicazione a volte potrebbe dimostrarsi una calamità ancora più grave). La chiave di una vita umana, dignitosa, ricca, onorevole e felice non sta nella costituzione o nel codice penale. Essi si limitano a dire cosa si può o non si può fare" (ivi, pp. 77-78).

"Il conflitto tra intenzioni della vita e intenzioni del sistema", precisa l'autore, non è traducibile nello scontro fra due comunità distinte e opposte. "Solo uno sguardo superficiale può dividere la società tra dominati e dominanti [...]. Questo confine non ha una collocazione sociale, ma si colloca all'interno di ognuno." Per questo, possiamo aggiungere, il dualismo di Milosz va rimesso in discussione. In fondo esso suggeriva una visione del mondo in cui il Male (il Partito e il suo Sapere) teneva prigioniera una società di innocenti cittadini e potenziali pensatori che, se soltanto fossero stati liberi, non avrebbero certo abdicato alla loro coscienza. Quasi che Havel alla fine scoprisse che è proprio questo residuale manicheismo a impedirci di mettere a nudo il vero luogo della battaglia, e a impedirci così di combatterla.⁷⁶ Perché essa si svolge al cuore stesso del soggetto ed è su questo fronte, prima e anzitutto, che si deve prendere posizione. Havel non si stanca di ripeterlo: la "vita-nella-menzogna" non è riducibile a una dominazione che alcuni impongono ad altri, ma è qualcosa che imbriglia tutti e che tutti contribuiscono a creare. Non per via di una qualche diabolica volontà nascosta e nemmeno per colpa di un'aberrazione iperrazionale, come troppo facilmente credono i sostenitori di una catastrofica "Dialettica dell'Illuminismo". Più semplicemente perché in ciascuno di noi vi è una parte che corrisponde, anzi desidera, tale sistema.

Quella parte che blocca il gesto libero e rischioso del Sé - il gesto di ciò che Havel definisce l'"Io migliore" - a favore della conformità oggettivante: "In ognuno vi è il desiderio di libertà, di dignità come trascendenza dell'essere, di una libera esperienza dell'esistere, ma al contempo in ognuno vi è la voglia dell'indistinzione, del confondersi nella massa".⁷⁷

4. "La vita-nella-verità" e l'opposizione al Kitsch

Come nel caso di Patocka, anche il linguaggio di Havel rischia indubbiamente di imprimere al suo testo l'impronta di una dialettica tra

⁷⁶ Ivi, p. 80.

⁷⁷ Ivi, p. 76.

autentico e inautentico, tanto più quando a venire utilizzata è una nozione così provocatoria e apparentemente ingenua come quella di "vivere-nella-verità". Milan Kundera, polemico nei confronti di Havel sin dagli anni della Primavera di Praga,⁷⁸ non esiterà a farne il bersaglio di una critica feroce e di una problematizzazione radicale. Il suo capolavoro, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, che non a caso si apre e si chiude nel nome di Nietzsche, potrebbe essere letto come una lunga polemica con Havel, che complica la posizione etica del dissenso.⁷⁹ Quando è possibile distinguere, e soprattutto al livello elementare della vita quotidiana, tra una "vita-nella-menzogna" e una "vita-nella-verità"? Tomás, uno dei protagonisti del romanzo, come si ricorderà, si trova al centro di un intreccio di aspettative altrui. Deve decidere se ritrattare quanto aveva scritto in un articolo sulla figura di Edipo, oppure se accettare, come conseguenza della conferma di quanto asserito, il licenziamento dall'ospedale in cui lavora come chirurgo.

Una scelta resa ancor più difficile dal fatto che in una certa misura sono stati gli editori della rivista a tagliare il suo articolo in modo da farlo apparire in netto contrasto con il regime. Ed eccolo così collocato nel ruolo di "vittima tragica" che non ha scelto, costretto a fronteggiare due diversi tipi di sguardi che, entrambi, offuscano a priori il significato di ogni sua decisione possibile. Da una parte, occhieggia il sorriso accondiscendente di coloro che, usi ai compromessi con il potere, auspicano di poterlo accogliere tra le proprie file, dall'altra, invece, scende, dall'alto della superiorità morale, il sorriso sprezzante degli "integerrimi".

⁷⁸ Cfr. il dibattito che si apre a partire da M. Kundera, *Il destino ceco*, "listy", 7-8, 1968; V. Havel, *Le illusioni di Kundera*, "Host do domu", 15, 1968-1969 e M. Kundera, *Le illusioni di Havel*, "Host do domu", 15, 1968-1969. Tutti e tre i saggi sono stati tradotti in "Lettera Internazionale", 96, n. trimestre 2008. Sulla contesa tra i due scrittori, si veda l'acuto articolo di F. Fehér, *Havel o Kundera?*, "Lettera Internazionale", 47, 1996. L'opera di Milan Kundera ha sofferto le conseguenze di una superesposizione mediatica. A partire dal successo travolgente de *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, i testi di Kundera sono stati snobbati dalla filosofia politica italiana. Diverso è invece il loro destino in Francia e negli Stati Uniti. Su ciò si veda M.-O. Thirouin, M. Bayer-Weinmann (a cura di), *Désaccords parfaits: la reception paradoxale de l'oeuvre de Milan Kundera*, Ellug, Grenoble 2009.

⁷⁹ Il riferimento polemico nei confronti di Havel è presente, anche se in forma meno esplicita, in moltissime opere di Kundera scritte prima e durante la permanenza in Francia.

Tomás si rende improvvisamente conto che tutti desiderano che egli firmi la ritrattazione.

Gli uni perché il suo cedimento e la sua vigliaccheria legittimerebbero come normale il loro comportamento, restituendo loro l'onore perduto; gli altri, perché non vogliono rinunciare a considerare il loro coraggio come un privilegio esclusivo. Per questo, infatti, nutrono un amore segreto per i vigliacchi. Il protagonista si sente insomma alla mercé di un pubblico che non ha scelto e che in ogni caso avrebbe compromesso l'autenticità della sua "dissidenza". Così, se alla fine Tomás non ritratta e perde il posto, lo deve più al desiderio di non deludere le aspettative degli "eroi morali", che alla volontà di rompere le regole del gioco. Trova, sì, insopportabile - vista la facilità con cui si trasmettono le informazioni nella Praga "occupata" - che si parli di lui come di un vigliacco. Ma non c'è nessuna intenzione di far valere come esemplare il proprio gesto. Quando, come conseguenza della sua mancata ritrattazione, si trova a tu per tu con i "dissidenti di professione" che gli chiedono di firmare una petizione contro il regime, Tomás si tira indietro. Di nuovo lo sguardo altrui - sia quello del redattore della rivista clandestina, sia quello del figlio abbandonato di fronte al quale potrebbe riscattarsi - lo riduce a un ruolo: lo inchioda, come un giocatore di scacchi cui non resta nessuna mossa per vincere, a quell'unico articolo su Edipo, "a quel ridicolo 'no' che aveva pronunciato in faccia al regime".⁸⁰ Il figlio esalta il contenuto del saggio scritto dal padre, lo legge come sublime rifiuto di ogni compromesso, come il recupero del senso profondo della differenza tra il bene e il male. Tomás si ritrae e si rifiuta di sottostare all'imperiosa ingiunzione "tu devi firmare", non accetta che quella firma possa corrispondere alla scelta del bene. Non solo perché non riconosce più il senso di quell'antica ed eterna distinzione tra il bene e il male. Ma dice no anche perché percepisce, nell'istante della scelta, tutta la maledizione che il destino di vivere soltanto una volta getta su ogni nostra decisione.⁸¹

⁸⁰ M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere* (1984), Adelphi, Milano 1985, p. 222.

⁸¹ Si spiega in questa prospettiva il folgorante attacco del romanzo con il riferimento all'eterno ritorno" nietzscheano, interpretato come ciò che inchioda alla colpa del proprio passato. Per Kundera l'eterno ritorno" indicherebbe la prospettiva dalla quale le cose appaiono, prive della circostanza attenuante della loro fugacità. Si veda M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, cit., pp. 11 sgg-

Il "vivere una volta sola" inchioda alla colpa e alla responsabilità: le conseguenze dei nostri gesti non potranno mai più essere redente. Questa volta davvero per Tomás lo scenario è quello della tragedia: perché è il principio stesso della libertà a venir rimesso in causa.

Il male si compirebbe comunque, tanto se firmasse la petizione (Tereza è già seguita e minacciata dalla polizia e se Tomás firmasse le conseguenze per lei potrebbero essere fatali), quanto se non la firmasse. Alla fine il legame vischioso, ma profondo e reale, con Teresa vince la battaglia. Gli è intollerabile l'idea che le possa accadere qualcosa, anche se sa che non è quella la sua libertà. Il gesto libero che dice no al potere e scioglie i vincoli - sì, la leggerezza e la vertigine della libertà che gli deriverebbero dall'essere solo - viene bloccato da un rapporto pesante e doloroso, ma che struttura la sua stessa vita. Qual è allora, anche in questo caso, il confine tra la "vita-nella-verità" e la "vita-nella-menzogna"?

La circolarità tra verità, libertà e dissidenza, insomma, è una linea assai più sottile e tortuosa di quella che i dissidenti rimasti "eroicamente" in patria credono di riuscire a tracciare. L'intrico tra vita e potere è stretto al punto da essere molto spesso irrisolvibile. Tanto che quasi sempre ci confonde. Innanzitutto perché Kundera ritiene, in questo d'accordo implicitamente con Havel, che il potere sia "un cerchio" magico, un'orbita protettiva al cui esterno percepiamo il vuoto.

Sono memorabili, a questo proposito, le pagine in cui, nella sua prima opera dell'esilio, il libro del riso e dell'oblio,⁸² descrive, introdotta dal riso del Diavolo e degli Angeli, l'immagine di quei giovani che danzano in cerchio di fronte a una centrale nucleare, sotto gli occhi dei militari. Nei loro gesti si legge la presunzione di descrivere al suolo "un cerchio magico, che li unisce come un anello", incatenati insieme dal senso di una comune innocenza.⁸³ Quell'innocenza che, ballando leggeri come fanciulli, vogliono sputare in faccia ai poliziotti. L'immagine mette infatti in scena un contrasto netto ed eloquente: da una parte, l'unità "falsa", ordinata e nei ranghi, della polizia, dall'altra, l'unione "vera" dei giovani nel cerchio; da una parte, la tetra attività dell'appostamento e del comando, dall'altra, gli arabeschi del gioco gioioso.

⁸² Id., *Il libro del riso e dell'oblio* (1978), Bompiani, Milano 1980.

⁸³ Ivi, pp. 71 sgg.

La contrapposizione tuttavia non fa che oscurare la facilità con cui si passa dall'autenticità dell'innocenza all'entusiasmo della caccia al "passo falso".⁸⁴ Anche qualora si esca dai ranghi o dal circolo del potere politico, insomma anche quando ci si sganci dagli anelli e dalle fila in cui la politica e la società ci obbligano a vivere, il potere continua a circolare e quasi mai in maniera innocente. Il potere si esercita non solo attraverso una struttura collettiva dominatrice e coercitiva. Anche se ci sottraiamo alla sua presa più visibile esso ci segue a ogni livello, fino all'inevitabile barriera dello sguardo altrui: lo sguardo pubblico, che può trasformare i rapporti interindividuali in rapporti di sorveglianza e delazione, ma non meno lo sguardo delle persone vicine e persino lo sguardo delle persone amate. Così per Sabina - l'amica e "libera" amante di Tomás - "vivere-nella-verità", non mentire né agli altri né a se stessa non significa altro che "vivere-senza-sguardi".⁸⁵

Assai più che per Havel, per Kundera, come per Foucault, i rapporti di potere sono, prima di ogni ulteriore determinazione, rapporti tra corpi, e pertanto sono inevitabili. Tuttavia non si configurano semplicemente come una composizione vettoriale tra forze diverse. Essi accendono dinamiche psicologiche che, una volta innescate, rimangono per lo più costanti e governano tanto le situazioni intime quanto gli avvenimenti politici. Molti personaggi kunderiani vivono, lacanianamente, i rapporti di potere come se articolassero l'accerchiamento dell'individuo da parte della madre, come se prolungassero quel primo e fondante rapporto di forza. L'obbedienza al potere è veicolata, sì, dalla costrizione e dalla paura, ma anche da una subordinazione per così dire spontanea, trainata da una potenza

84 Nella parte finale e più onirica del libro, Tamina, la protagonista di uno dei racconti, approda sull'isola dei fanciulli, intenti a intrecciare cerchi e danze che escludono la donna già adulta. I bambini fanno del male a Tamina, ma non sono dominati dall'odio. La loro è un'espressione positiva di vitalità quasi identica alla gioia. Se fanno del male a chi si trova al di fuori dei confini del loro mondo è solo per esaltarne le leggi (cfr. M. Kundera, *Il libro del riso e dell'oblio*, cit., pp. 217 sgg).

85 Id., *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, cit., p. 68.

ambivalente e vertiginosa, quasi fosse "un irresistibile desiderio di cadere".⁸⁶

Ecco che cosa ci può spingere verso il cerchio magico e la sua forza attrattiva. Essa può contare su di un soggetto dall'identità travagliata che, percorso da vettori contrastanti che non vuole riconoscere, è di frequente ostacolo alla sua stessa liberazione. Molti personaggi kunderiani rimangono così bloccati in rapporti che producono male e sofferenza.

La microfisica kunderiana, per così dire, porta dunque la polemica nei confronti di Havel, e della sua supposta credenza nell'autenticità, ben oltre il perimetro dei rapporti politici, per investire, come si è detto, le relazioni intime. Non solo, ma come a prefigurare una sorta di genealogia del potere, si spinge a nominare la radice stessa del dominio. Il rapporto tra uomo e animale si trova infatti al centro di molte sue opere. Esso ritorna costantemente, quasi a ricordarci che il male della sopraffazione dell'uomo sull'uomo sarà inevitabile sino a che non si sradicherà il suo vero punto di innesto. Con la libertà argomentativa che solo la letteratura consente, l'ipotesi filosofico-politica kunderiana risuona tanto elementare quanto efficace: la dominazione degli animali da parte dell'uomo è l'a priori di ogni dominio. Tanto che il racconto del Genesi andrebbe narrato in un'altra maniera Dio non creò affatto l'uomo per renderlo signore del regno animale.

Piuttosto l'uomo inventò Dio per giustificare e santificare quel dominio che egli ha usurpato "sulla vacca e il cavallo".⁸⁷ Non a caso, fa notare, il diritto di uccidere gli animali è stato uno dei pochi assunti su cui l'umanità si è sempre trovata d'accordo. In esso si radica, ad esempio, il pregiudizio cartesiano sull'animale come "macchina animata", per cui il lamento di dolore di un cane non sarebbe altro che il cigolio di un meccanismo mal funzionante.

⁸⁶ Emblematici, per tutti, il rapporto che Tereza ha con la madre ne *L'irresistibile leggerezza*, e il rapporto tra madre e figlio ne *La vita è altrove*. Sul rapporto tra l'opera di Kundera e il pensiero di Lacan, si veda il libro di S. Kadiu, *George Orwell, Milan Kundera. Individu, littérature et révolution*, l'Harmattan, Paris 2007. Da questa prospettiva, sarebbe interessante stabilire un raffronto tra Milan Kundera e Philip Roth, anche dal punto di vista delle loro rispettive visioni sul potere. Per un primo e generale confronto tra i due autori, si veda I. Ve-lichka, *Fiction, utopie, histoire. Essai sur Philip Roth et Milan Kundera*, l'Harmattan, Paris 2010.

⁸⁷ Sono le argomentazioni che si leggono in M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, cit., nel capitolo vn, intitolato il sorriso di Karenin, pp. 283 sgg.

Ora, afferma Kundera provocatoriamente, è solo nella relazione dell'uomo con l'animale che può essere messa alla prova la vera indole etica di un soggetto. "Il vero esame morale dell'umanità, l'esame fondamentale - posto così in profondità da sfuggire al nostro sguardo - sta nel rapporto con coloro che sono alla sua mercé: gli animali."⁸⁸ Se il legame interpersonale è sempre condizionato da rapporti di convenienza e di potere, se la nostra benevolenza reciproca è macchiata dal sospetto dell'interesse, la vera assenza di malvagità si può misurare soltanto nei comportamenti rivolti verso chi non detiene o rappresenta forza alcuna. E proprio Nietzsche, sotto il cui segno si chiude il romanzo, viene evocato per dare corpo all'immagine di "un altrove rispetto al potere". La scena è nota: nel 1889 il filosofo tedesco si trova a Torino. Esce di casa e abbraccia un cavallo. Questo gesto è sempre stato visto come l'inizio della follia nietzscheana. Kundera lo legge invece come espressione del dolore che il filosofo ha dovuto sopportare per immaginare il riscatto dell'umanità dal suo delirio di potere. Friedrich Nietzsche è infatti "a quel tempo già lontano dagli uomini", vede frustare il cavallo e, sotto gli occhi del cocchiere con la frusta in mano, abbraccia la bestia e scoppia in lacrime. Il pianto ha un significato filosofico profondo. È la preghiera di scuse agli animali fatta a nome di tutta l'umanità, per quel disprezzo e quel dominio che Descartes aveva formalizzato così bene nella degradazione dell'animale a meccanismo. Solo l'utopia nietzscheana, potremmo dire, può rispondere, secondo Kundera, all'appello del vero "potere dei senza potere" di Havel. Come se la possibilità dell'innocenza morale si desse nel riuscire a prestare ascolto non solo all'uomo, ma anche all'animale che soffre. È insomma il richiamo a quello stadio in cui l'umanità non era ancora "signora e padrona della natura" e gli animali nulla sapevano delle conseguenze che su di loro sarebbero ricadute con l'abbandono del Paradiso terrestre.

Ben di rado, tuttavia, l'umanità ha superato l'esame di cui parla lo scrittore. Anzi ha molto spesso fatto del rapporto con gli animali la palestra del dominio. Kundera ricorda come in Cecoslovacchia, poco prima dello scatenamento delle ondate di arresti e di forti repressioni da

⁸⁸ Ivi, pp. 293-294.

parte del partito dopo la Primavera di Praga, fosse stata lanciata una campagna assillante proprio contro i cani, forieri, secondo la propaganda, di molte malattie pericolose per la società. Indimenticabile è la scena narrata ne *Il Valzer degli addii*,⁸⁹ dove una caccia all'"ultimo cane" a opera dei pensionati si trasforma nell'evento che conferma a Jakub la bontà della sua scelta di lasciare il paese, e che lo porta a una serie di pensieri che potrebbero facilmente iscriversi in una più ampia riflessione sulla normalità del male. Egli infatti è turbato non tanto da coloro che intenzionalmente, e forse addirittura con piacere, bastonano i cani. Nella fattispecie, i vecchi che, sotto l'egida di una divisa, utilizzano con zelo e violenza le pertiche contro gli animali randagi. Spinti forse dalla malvagità, ma più probabilmente portati da quel desiderio di ordine che è al tempo stesso, per Jakub-Kundera, desiderio di morte. È quella stessa volontà che vorrebbe trasformare l'universo umano in un regno inorganico in cui tutto sia assoggettabile a una norma assoluta e dove ogni cosa possa marciare e funzionare secondo il ritmo prestabilito. Se infatti la vita è una perpetua riproposizione del disordine, il desiderio di ordine non è che il pretesto virtuoso con cui l'odio per le vite concrete degli uomini giustifica i propri misfatti.⁹⁰ Jakub sa tutto questo già da tempo: sa, potremmo dire, che la pulsione di morte per potere operare su larga scala deve essere elevata a universale politico e agire in nome del bene e della vita. Perché solo così può raggiungere la portata sperata. Ma ciò che per la prima volta percepisce con chiarezza, la vera ragione che lo ferisce e lo inquieta, il motivo reale per cui sta per lasciare il paese, è l'evidenza di un'altra verità, una verità opposta a quella, ma al contempo complementare.

89 M. Kundera, *Il Valzer degli addii* (1973), Bompiani, Milano 1976. Dai giornali, apprendo oggi, 20 giugno 2010, che il regime di Teheran ha lanciato la "campagna moralizzatrice" contro i cani, denominandola "nuova iniziativa per la sicurezza morale". Non è una novità. All'inizio dell'estate la "polizia morale" cerca sempre di aggiustare qualche colpo, tra cui anche quello che sconsiglia vivamente alle ragazze di portare i cani a passeggio. Allentata la morsa durante l'estate 2009 - la polizia aveva altro da fare nel post-elezioni fraudolente - nell'estate 2010 ci riprova in maniera pesante. Dapprima ha innalzato le multe per chi si fa cogliere a passeggio con il cane e poi il grande ayatollah Nasser Makarem Shirazi emette una fatwa contro i cani. "Il cane è un animale immondo" - sostiene - e pertanto non può essere condotto a passeggiare e nemmeno tenuto dentro casa o nel proprio giardino, esclusione fatta per i cani di Ahmadinejad, che servono alla sicurezza personale, ma non possono essere, tuttavia, né accarezzati né accompagnati a passeggio.

90 Ivi, pp. 90 sgg.

I vecchi con le pertiche facevano come dire "parte del gioco": nella storia sono sempre esistiti e sempre esisteranno coloro che odiano il disordine e usano le pertiche per creare l'ordine, sono gli eterni aguzzini e i perenni persecutori.

A gettarlo nello sgomento è invece una persona come Ruzena, uguale a tante altre: una ragazza carina, che capita sulla scena per caso e che, all'inizio, vi partecipa come semplice spettatrice. Ma una volta catalizzata dalla dinamica della caccia, in essa coglie l'occasione per riscattare l'insignificanza della propria vita. E immediatamente si allinea alla nuova norma. Non le basta insomma assistere senza cercare di fermare la battuta, non si limita a volgere lo sguardo altrove. No, Ruzena si mette subito dalla parte dei persecutori. Quantomeno, riproduce il loro stesso comportamento. Jakub, preoccupato di nascondere un boxer, coglie tutto l'orrore implicito in quella situazione. L'idea insopportabile è "che chi sta a guardare è pronto a tener ferma la vittima sotto la scure del boia". Se una volta l'anima delle folle si identificava con i poveracci perseguitati, oggi - conclude - si immedesima con il volto grigio e misero degli esecutori. "Sentiva sotto le sue mani il corpo caldo dell'animale e si diceva che la ragazza bionda (Ruzena) era venuta per annunciargli, con un segno misterioso, che non sarebbe mai stato amato in quel paese; che lei, l'inviata del popolo, sarebbe stata pronta a tenerlo fermo per offrirlo agli uomini che lo minacciavano con le loro pertiche e il cappio."⁹¹ Forse anche per questo Jakub non rimarrà vittima dei sensi di colpa quando si renderà conto di non aver fatto nulla per impedire che Ruzena ingoiasse una pillola che poteva contenere veleno. E così, tra passanti che diventano esecutori, assassini che non vogliono uccidere (egli stesso) e colpevoli senza sensi di colpa, nelle pagine kunderiane viene celebrata la morte di Ra-skol'nikov, e con lui, ancora una volta, l'eclissi del "paradigma Dostoevskij" e della sua egemonia.

Se, sulle prime, Jakub si paragona al protagonista di Delitto e castigo, poiché anche il suo era stato un assassinio senza scopo e interesse,⁹² alla fine dovrà riconoscere la totale estraneità tra la sua intenzione a delinquere e la propensione al delitto dell'eroe dostoevskiano.

⁹¹ Ivi, p. 90.

⁹² Ivi, pp. 202 sgg.

"Sono dunque un assassino per nobiltà d'animo, si disse, ma l'idea gli parve triste e ridicola." Raskol'nikov aveva ucciso per desiderio di conoscenza, per mettere alla prova se stesso di fronte all'uccisione di una vecchia ritenuta inutile e dannosa. Attraverso l'esperimento dell'uccisione dell'anziana e spregevole donna egli mirava soprattutto alla comprensione del significato dell'assassinio e della possibilità di uccidere senza provare emozioni. Insomma, il suo crimine aveva la funzione di interrogare quell'abisso della libertà umana che può portare l'uomo all'atto estremo: compiere il male per il male. Era, sì, una creatura abietta, ma era pur sempre stata voluta da Dio. Mentre uccideva a colpi di asse la vecchia, egli aveva la chiara percezione - ed è proprio questo il motore dell'esperimento - che stava trasgredendo la legge suprema, perché appunto stava sacrificando un essere umano sull'altare della sperimentazione esistenziale. Jakub, da parte sua, non aveva bisogno di alcuna prova del genere. Da tempo viveva in un mondo in cui le vite degli esseri umani non avevano più alcuna sacralità, vite la cui cancellazione non veniva affatto percepita come sacrificio, tantomeno come il sacrificio assurdo pagato alla crudeltà. Era il tempo degli esecutori onesti, "insolentemente innocenti o tristemente vigliacchi". Raskol'nikov aveva scontato la pena per il suo delitto con il tormento della colpa. Era infine crollato sotto il peso del suo atto, perché sopraffatto dal senso della tragedia. Jakub, per quanto si sforzasse di immaginare che per colpa della propria volontaria negligenza l'infermiera potesse essere davvero morta, non provava niente e si meravigliava dell'indifferenza e della leggerezza che sentiva di fronte a quel crimine. Non poteva tuttavia fare a meno di chiedersi se proprio quella leggerezza e indifferenza non fossero più terrificanti di tutto lo sconvolgimento dell'eroe dostoevskiano.

Forse allora, anche Kundera, così fortemente contrario a ogni retorica della coscienza morale, sta suggerendo una risposta al problema della genesi del male, alla questione del suo punto di innesco nei rapporti tra gli esseri umani. Non ci si può fermare all'opposizione tra "vita-nella-verità" e "vita-nella-menzogna", a suo parere confusa e aggirabile. L'origine e la fisionomia contemporanea del male è da cercare nella scomparsa del senso del tragico. Vale a dire nella facilità con cui ottundiamo la percezione del negativo per adattarci, senza attrito, alla norma di vita che si rende di volta in volta egemonica. È

questo il senso della sua requisitoria contro il Kitsch che ritroviamo nelle memorabili pagine de *L'insostenibile leggerezza*, dell'essere, pagine diventate, contro la stessa intenzione dell'autore, emblema della filosofia dissidente,⁹³ e per di più di un certo tipo di critica "impolitica" al comunismo.

La critica avanzata da Kundera è in realtà una messa in discussione più profonda e radicale. Essa riguarda non solo il comunismo, ma investe tutte "le fedi europee, religiose e politiche", tutte le visioni che partano dall'assunto secondo cui il mondo è giusto e l'essere è bene. Il Kitsch, in definitiva, non è altro che "l'accordo categorico con l'essere".⁹⁴ A furia di usare gergalmente la parola, ci ricorda lo scrittore ceco, si è dimenticato il suo significato ontologico originario: "il Kitsch è la negazione assoluta della merda, in senso tanto letterale quanto figurato". Il Kitsch, cioè, è il movimento che elimina dal campo visivo tutto ciò che nell'esistenza umana può presentarsi come essenzialmente intollerabile. È "l'impero del positivo", potremmo dire: un discorso in cui devono circolare soltanto immagini e pensieri che bandiscono il dubbio, lo sconcerto, il turbamento.

In fondo è questo l'incubo di Sabina: un universo ridotto alla sola dimensione del Kitsch. Non è la bruttezza del socialismo reale a disgustarla. Molto di più la turba quella maschera di bellezza che il regime ritiene di dover imporre. Non è sgomenta per il dolore che il comunismo provoca, quanto per il sorriso che riesce a indurre. Tutti devono farsi vedere sorridenti, a dimostrazione della loro devota contentezza. O meglio tutti devono provare di essere "doverosamente d'accordo", non semplicemente con il comunismo, ma con l'essere in quanto tale.

In quanto accordo categorico con l'essere, il Kitsch, per Kundera, ha tanti nomi quante sono le risposte che ritengono di risolvere la questione dell'essere.

⁹³ Si vedano tutti gli scritti saggistici in cui Kundera critica la "posizione" del dissidente come portatore di autenticità. Interessante, a questo riguardo è M. Kundera, *Le rideau. Essai en sept parties*, Gallimard, Paris 2005, in particolare la parte quinta intitolata *Qu'est-ce qu'un romancier?*, pp. 130 sgg.

⁹⁴ M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, cit., p. 253.

Può essere cattolico, protestante o ebraico; fascista, comunista o democratico; nazionale o internazionale; femminista o maschilista. Esso infatti non è niente di diverso dall'atteggiamento che non mette mai in questione la vita in quanto tale e nei suoi significati: quando una specifica norma di vita si impone, esso l'assume come l'unica possibilità esistente.

Non ha importanza che cosa quella norma abbia escluso per potersi affermare, che cosa abbia messo in ombra o costretto. Importante è il solo fatto che l'essere sia. La parola d'ordine non scritta (alle parate del Primo Maggio e in tutte le altre marce del comunismo e in ogni altra marcia) non era "Viva il comunismo", ma - scrive Kundera - "Viva la Vita". E la grande forza dei movimenti politici si misura sulla capacità che essi hanno di far propria con astuzia quella tautologia e soprattutto della capacità che hanno di farla pronunciare con convinzione agli altri. "Mi ripeto spesso: il tragico ci ha abbandonato; ed è lì forse il vero castigo."⁹⁵ Non vi è dubbio che per Kundera la fine della percezione del tragico e il trionfo del positivo, dell'universo del Kitsch, segnano contestualmente la regressione a un dualismo elementare. Se l'ordine simbolico in cui si vive impone di espellere il negativo, se fa di tutto per anestetizzare il senso della tragedia, sarà inevitabile il ritorno a un'interpretazione dei conflitti umani nei termini di una lotta elementare tra il bene e il male. È questo ciò che in definitiva ha rappresentato la forza del socialismo reale.

Ora, per quanto voglia mantenersi distante da una dialettica di autentico e inautentico - la contrapposizione ingenua di cui si nutrirebbe, a suo parere, l'orgoglio morale dei "dissidenti di professione" -, la condanna del Kitsch è una presa di posizione netta a favore dello spazio per la dissidenza.

⁹⁵ Id., *Le rideau*, cit., p. 131.

⁹⁶ Id., *L'arte del romanzo: saggio* (1986), Milano, Adelphi 1988. Sulla particolare forma di sovversione rappresentata dall'opera di Kundera, si veda F. Ricard, *La littérature contre elle-même: essais*, Boréal Express, Montréal 1985; e il più recente F. Ricard, *Le dernier après-midi d'Agnès: essai sur l'œuvre de Milan Kundera*, Gallimard, Paris 2003. Per quanto riguarda la ricezione italiana, nella stessa prospettiva si veda M. Rizzanti, *Milan Kundera, Marcos y Marcos*, Milano 2002.

"Se qualcuno mi domanda perché sono in conflitto col potere del mio paese," leggiamo nel *L'arte del romanzo*,⁹⁶ "io rispondo: perché ho difeso e difendo il romanzo e il suo spirito." Difendere il romanzo significa infatti per lui schierarsi a fianco di quell'esistenza concreta che non ha espunto i suoi diversi e dissonanti possibili, schierarsi per una narrazione in cui la verità non sia possesso esclusivo di nessuno dei personaggi, ma soltanto l'inestricabile movimento che li riunisce e li separa. In altre parole, rimanere fedeli alla scrittura del romanzo significa per lui opporsi all'accordo categorico con l'essere, aprirsi a un modo di vita che riesca a far attrito con il reale, fare spazio a un varco tramite cui il tragico continui a rendersi percepibile.

Ma la "vita-nella-verità" tematizzata da Havel, sulle orme di Patocka, è davvero così diversa dalla denuncia kunderiana del Kitsch? Non è anch'essa un modo, forse sì un po' ingenuo, di nominare quella forma di vita che cerca di fare attrito con la norma-di-vita indiscussa? E se non fosse - come invece polemicamente suppone Kundera - la semplice etichetta di autenticità da apporre, anche nel caso del dissidente, a un ruolo? Potremmo provare a pensarla come un'"estetica dell'esistenza" nel senso di Foucault; vale a dire come scelta di un ethos che si oppone all'"ac-cordo categorico con l'essere". Essa non presuppone altro che il gesto libero di sospendere la partecipazione al gioco, la decisione di non stare alle sue regole. Lo abbiamo già sottolineato: per Havel, "vivere-nella-verità" non può certo significare il ripristino di una presunta legalità contro l'illegalità - di per sé la legge è vuota. Ma nemmeno l'espressione va assunta come indicatore di un dissenso codificato, di cui si conosce in anticipo la prassi. "Nella verità"

può venirsi a trovare "qualsiasi forma di vita che ad un certo punto cerca di sottrarsi alla modalità della sua manipolazione": dagli operai in sciopero al concerto rock. Proprio perché ogni espressione di libertà, nel senso di un'azione che non è stata prevista e pre-determinata, è in sé una minaccia politica, qualsiasi profanazione dei rituali con cui il regime disegna il proprio cerchio magico - dall'astensione alla rottura annunciata - è potenzialmente sovversiva. Sovversiva perché scompagina le traiettorie lungo le quali si esercitano le pressioni del sistema. In questo senso, anche Havel si oppone a chiare lettere a un'idea di "dissidenza" come professione, con lo stesso vigore con cui contesta l'efficacia di una visione tradizionale

dell'opposizione politica. Innanzitutto perché, come si è detto, nemmeno per lui nella realtà esiste quella polarizzazione dei rapporti di potere che consentirebbe di localizzare con chiarezza le opposte posizioni.

Inoltre perché il bisogno di ciascuno di resistere alle pressioni dell'"autototalitarismo" non proviene da un'immagine a priori del mutamento politico, ma dalle intenzioni concrete dei singoli e dal loro desiderio di non essere dominati. Non ha per lui senso un'opposizione volta a rivoluzionare con un'azione violenta il sistema, "non perché questo progetto è troppo radicale, ma perché lo è troppo poco".⁹⁷ "La vita-nella-verità" significa, allora, in prima istanza la possibilità "per chiunque" di radicare il mutamento in un terreno più profondo di quello dei cambiamenti di governo o della tecnica del sistema. È il punto di partenza, fattuale e dal basso, del movimento di una singola vita che inizia a esprimere il proprio desiderio di mutamento. Affinché questo possa avvenire, essa deve per così dire emanciparsi "dalla propria compromissione con il post-totalitarismo", negando prima di tutto in se stessa la riproduzione dei meccanismi del sistema. Ciò che Havel chiama "rivoluzione esistenziale" è in realtà il movimento di sottrazione e di dis-identificazione dalla norma di vita egemonica, quel gesto libero - come egli afferma - che solo può essere in grado di "spezzare il circolo vizioso della colpa oggettiva".⁹⁸

Per rompere con la normalità del male, occorre dunque una "rivoluzione esistenziale". È vero, Havel si richiama alla diagnosi di Heidegger sull'epoca della tecnica planetaria, e ne condivide il giudizio circa la "crisi globale dell'Occidente e della democrazia". Tuttavia ne rifiuta decisamente la conclusione destinale. Con la volontà di sovvertire il senso di ogni teodicea storica, contesta il tono rassegnato per cui dal male del nichilismo "Ormai solo un Dio ci può salvare".⁹⁹

97 V. Havel, *Il potere dei senza potere*, cit., p. 73.

98 Su questa tesi di Havel, cfr. S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, cit.

99 Havel si richiama esplicitamente al testo di M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987; si tratta dell'intervista rilasciata nel settembre del 1966 e pubblicata su "Der Spiegel" il 31 maggio del 1976.

La salvezza non verrà né dalla Storia né dal Sistema. Se salvezza dal potere, da un potere che diventa dominio, ci sarà, potrà giungere soltanto dall'etica, dalla scelta di un ethos come forma di vita e come stile di pensiero. È un modo di concepire la dissidenza, quello di Havel, che agisce sulla struttura del potere solo indirettamente. Non organizza partiti e non compatta le moltitudini.

Tuttavia, la "vita-nella-verità" non ha semplicemente una dimensione esistenziale ed etica; essa può farsi immediatamente politica. La pensabilità di "una vita altra", non diversa dalla percezione kunderiana del tragico, apre lo spazio per una pressione indiretta sul potere. Perché la dimensione espressiva della "vita-nella-libertà"¹⁰⁰ costringerà inevitabilmente il sistema a reagire, facendone costantemente oscillare la risposta tra una tolleranza forzata e la repressione.

E se un giorno l'erbivendolo smettesse di esporre il cartello con lo slogan? Se iniziasse a non andare a votare e cominciasse a dire quello che pensa alle riunioni di partito? Forse verrebbe trasferito a fare il manovale, vedrebbe sfumare la speranza di passare le vacanze in Bulgaria, di far studiare i suoi figli. Probabilmente sarebbe perseguitato da tutti coloro che applicano le sanzioni e che si fanno portatori dell'"auto-cinesi" del sistema.

Non avrebbe però commesso un semplice gesto individuale. Cosa assai più grave, avrebbe violato le regole del gioco: avrebbe inceppato il gioco in quanto tale. Urlando che il re è nudo, "proprio perché il re è nudo", il fruttivendolo aprirebbe un varco in quella cappa di pietra che pretende di avvolgere l'intera vita del singolo e della società. Attraverso quella sottile breccia dimostrerebbe a tutti che è possibile vedere e toccare con mano la nudità del re. Sottrarsi alle regole del gioco, interrompere l'inerzia della quotidianità, possono in certi contesti dimostrarsi azioni estremamente pericolose. Se infatti riescono a farsi esempi, hanno il potere di trasmettere il contagio, un contagio dagli effetti potenzialmente sovversivi. Ecco perché gli intellettuali di Praga non si stancano di ripetere che "la vera dissidenza non è altro che il pensiero".

¹⁰⁰ per come è intesa, la "vita-nella-verità", per Havel, non può non essere al contempo che una "vita-nella-libertà".

La "vita-nella-verità" lungi dal coincidere con un'attività solamente speculativa, è un'"atletica del giudizio" che riflette sulle condizioni di esistenza; è l'assunzione di quel-l'ethos che rifiuta il proprio assenso all'"accordo categorico con l'essere" e che per questo rimane in silenzio quando viene richiesto di gridare "viva la vita".

10. Poveri diavoli che "adorano" la vita: noi

1. A conclusione del nostro percorso, vorrei soffermarmi brevemente su un testo notissimo. Si tratta de *I sommersi e i salvati*, pubblicato da Primo Levi un anno prima della morte.¹ Nelle pagine di questo libro, uno tra i più grandi del Novecento, è racchiusa una vera e propria riflessione sulla "normalità del male": un messaggio forse più inquietante, anche se in apparenza più pacato, di quello affidato al racconto dell'esperienza di Auschwitz.

Così, dopo quasi quarantanni, l'autore sembra mettere a punto in maniera definitiva la risposta all'affannoso interrogativo posto a titolo del suo primo capolavoro: Se questo è un uomo? Come se, ritornando su quella domanda a distanza di tempo, arrivasse, lucido e impietoso, il bilancio finale. Ora, non solo quel prigioniero, ridotto a rifiuto, è un uomo, ma sono uomini anche coloro che così lo hanno ridotto. E sono uomini del tutto ordinari, normali: uomini che hanno seguito calcoli e passioni che troviamo, e ritroveremo sempre, in ogni relazione di potere. E questo il monito amaro e realistico dello scrittore torinese. Sono parole dure, quelle di Levi, che se non fossero state scritte da chi aveva vissuto sulla propria pelle quell'esperienza avrebbero destato molto più sconcerto. Le pagine de *I sommersi e i salvati* non si limitano dunque ad affrontare il paradosso della testimonianza, gli ostacoli della memoria, la trasformazione della vergogna in colpa. Io credo che questo testo straordinario, a ragione letto e riletto, recitato e interpretato, tanto in Italia quanto all'estero, contenga la più sobria, ma forse anche la più efficace confutazione di tutte le concezioni demonologiche del potere: del potere nazista, certo, ma soprattutto, del potere in generale. Esso fornisce un'impetosa indagine microfisica di come, in determinate circostanze, legandosi insieme, i mille fili del

1 P. Levi, / *sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986. Nel 2007 è uscita una nuova edizione presso Einaudi con una "Prefazione" di Tzvetan Todorov e una bella "Postfazione" di Walter Barberis.

2 P. Levi, *Se questo è un uomo* (1947), Einaudi, Torino 1956.

desiderio di vita e i tanti volti del consenso all'autorità, che quel desiderio induce, si stringano al punto da cementarsi in un dominio totale dell'uomo sull'uomo. E per quel che riguarda il nostro discorso, ci offre una delle più chiare e potenti conferme dell'unilateralità e dell'insufficienza del "paradigma Dostoevskij".

Si potrebbe allora concludere, contrapponendo idealmente Primo Levi a Fedor Dostoevskij, e a ciò che lo scrittore russo rappresenta, che il "musulmano" - il risultato dell'abiezione del campo - non è solo e non è tanto il prodotto della libertà abissale di un soggetto che si è messo al posto di Dio, né l'oggetto su cui si è scaricata la perversa jouissance della pulsione di morte. È diventato ciò che è diventato per via di un intreccio fitto, ma ordinario, di intenzioni, azioni e finalità, la cui trama si è dimostrata fatale. Nelle pagine di Levi non troviamo mai una definizione di che cosa sia il potere, né, tantomeno, una definizione dell'essenza del male. Anche per lo scrittore torinese male e potere non sono sostanze: sono piuttosto dinamiche mobili che incrociano i loro tragitti grazie anche all'accanita volontà di sopravvivenza.

Non a caso, Primo Levi è stato letto accostandolo a Elias Canetti.³ Il presupposto della ricerca di Massa e potere⁴ risiede, infatti, nella convinzione secondo cui "la situazione del sopravvivere è la situazione centrale del potere".⁵ Che analizzi le "masse chiuse" o quelle "aperte", le "masse aizzate" o le "masse in fuga", le "masse rivoluzionarie" o le "masse che resistono alle offese", anche Canetti è, in fondo, alla ricerca delle ragioni dei comportamenti della massa nel Lager, quella "massa chiusa" in cui l'individuo fa ritorno a uno stato di isolamento quasi assoluto.⁶

3 I due nomi degli scrittori ebrei sono spesso accostati soprattutto dalla critica letteraria; si vedano almeno F. Bartowski, *Travelers, Immigrants, Inmates: Essays in Estrangement*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995; I. Sta-vans (a cura di), *The Oxford Book of Jewish Stories*, Oxford University Press, New York 1998; Id. (a cura di), *The Schocken Book of Modern Sephardic Literature*, Schocken Books, New York 2005. Per quanto riguarda una prospettiva più ampia, di carattere filosofico, si veda S. Parussa, *The Shame of the Survivor*, "Journal of Modern Jewish Studies", 1, 2008, pp. 91-106. Da questo stesso punto di vista, molto interessante è A. Borsari (a cura di), *Antropologia del male e metamorfosi*, "Nuova corrente", xlix, 129, 2002.

4 E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano 1981.

5 Id., *Potere e sopravvivenza*. Saggi (1972), Adelphi, Milano 1974, p. 14.

6 Perché, ricordiamolo, se la formazione delle masse è messa in moto dal desiderio di superamento della paura - paura del contatto, delle gerarchie e delle differenze - essa trova quasi sempre nel potere il limite del proprio accrescimento. Inevitabile è pertanto il ritorno sia delle gerarchie sia delle differenze, soprattutto il ritorno dell'isolamento del singolo.

Ora, se trae materia da una fenomenologia sociale cronologicamente differenziata, egli pone una ricorrente e ossessiva domanda alla base della sua antropologia politica: quale intensa e inestirpabile passione muove il potere, il potere dell'uomo nella massa e il potere dell'uomo di fronte alla massa?

È difficile rispondere attenendosi alle esperienze quotidiane. Bisogna guardare dentro quelle situazioni che sospendono i costumi della civiltà: le barriere che riparano dall'urto del faccia a faccia con la morte. Il grandioso affresco di *Masse und Macht* rintraccia, infatti, a fronte di una varietà assai articolata di formazioni di massa, una costante della vita del potere. Se le convenzioni mascherano il senso di gioia del vivo di fronte al morto, non così avviene in guerra o in alcune circostanze estreme, dove il piacere di chi rimane in vita può addirittura presentarsi come virtù.⁷ Chi vince in battaglia, e dunque sopravvive al nemico, sente crescere le proprie forze, fino a che, di prova in prova, "conquisterà ciò che vi è di più prezioso per il combattente: il senso di invulnerabilità".⁸ Perché, spiega mirabilmente Canetti, è come se il corpo del sopravvissuto aumentasse in forza e potenza caricandosi di tutti i nemici uccisi, incorporandoli uno dopo l'altro fino al sentimento di un'onnipotenza assoluta.⁹ La passione del rimanere in vita al posto degli altri, di mettere davanti a sé il morto, è una passione così intensa da diventare insaziabile e costringere colui che ne è affetto a soddisfarla senza sosta. "Chi ha preso gusto al potere di sopravvivere vuole accumularlo", per questo cercherà tutte le occasioni per moltiplicarlo, forzando i limiti di un'esistenza che, nel suo andamento normale, lo vieta con le più dure sanzioni. Se un individuo non può da solo uccidere tanti uomini quanto la sua passione per la sopravvivenza gli comanda, potrà servirsi di esecutori che leggerà a sé, manipolandoli, per usarli come mezzi nella delirante ascesa verso lo sterminio. Il potere, infatti, si misura per Canetti in base al numero dei morti. Nel desiderio dell'Uno di sopravvivere ai molti, anzi di potersi ergere letteralmente su tutto e su tutti, di rimanere vivo ed eretto su di una sconfinata distesa di cadaveri, risiede dunque per lui la radice profonda del potere.

⁷ Su ciò si veda soprattutto E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, cit., pp. 15 sgg.

⁸ Ivi, p. 15.

⁹ Su ciò in particolare, Id., *Massa e potere*, cit., pp. 273 sgg.

Il segreto del potere sta appunto nella brama di sopravvivere a grandi quantità di morti perché la vera volontà del potente è in ultima istanza quella di essere l'unico a rimanere in vita, e finché ci sono uomini non si sentirà al sicuro.¹⁰

Ma per quanto il legame tra potere e sopravvivenza sia genialmente descritto, l'imponente disegno di Masse und Macht finisce per ritrarre, come nel caso delle tante "visioni" confluite nel "paradigma Dostoevskij", soltanto il volto estremo della scena. Descrive, cioè, ancora una volta, la grandiosa figura di chi detiene il potere e distribuisce la morte, lasciando nell'ombra le azioni di tutti coloro che quella grandezza hanno contribuito a far crescere: proprio ciò su cui invece si concentra la narrazione apparentemente scarna dello scrittore torinese. A differenza della ricostruzione canettiana, quella di Primo Levi, infatti, non è una "fenomenologia del potente". È invece, se vogliamo inserirla in un'ideale storia del pensiero del rapporto tra male e potere, una delle più convincenti confutazioni di ogni teorema dualistico. Fosse anche al prezzo, doloroso e inquietante, della scoperta che lo statuto di vittima non conferisce di per sé il certificato di innocenza.

Lo abbiamo verificato più volte: quando l'intento decostruttivo prende di mira una concezione del male che lo identifica con la potenza del nulla, la possibilità di separare in due poli contrapposti lo spazio del potere viene inevitabilmente meno. Ne abbiamo trovato conferma tra le pagine della genealogia nietzscheana e della filosofia politica del dissenso, nelle provocazioni arendtiane della "banalità del male" e nella sfida foucaultiana della parresia. Ne abbiamo rintracciato alcuni precedenti in una lettura non "semplice" di Freud e della psicoanalisi, della filosofia di Heidegger e di Lévinas. Ogniquale volta si mette in questione lo statuto "dostoevskijano" del male, l'immagine dicotomica si complica: risulta difficile tracciare confini granitici tra i "demoni assoluti" e le "vittime inermi".

¹⁰ Canetti intravede nei deliri paranoici, per esempio nel famoso delirio di Schreber, o nelle dinamiche ancora rudimentali dei capi tribù, quella stessa pulsione che per lui è al cuore della distruttività degli stermini del suo tempo. Come se ovunque fosse individuabile quella dinamica per cui un Führer raduna attorno a sé masse di uomini che, man mano che gli si avvicinano, diventano sempre più piccoli e irrilevanti, fino ad allestire la scena su cui un grande uomo uccide e inghiotte tutti, per rimanere solo e potente al punto di sopravvivere in eterno.

E quando il dualismo, politico e morale, viene abbandonato, è la soggettività a dover essere indagata: non solo e non tanto perché portatrice di intenzionalità malvagie, quanto perché molto spesso si fa involontario supporto di una dominazione.

In fondo è su questo che coraggiosamente anche Primo Levi si è interrogato, esponendosi al rischio di ritrovare in se stesso, come afferma, l'innescò di quel male. Quasi tutto, nella sua prosa, contraddice la visione di Dostoevskij. Levi - lo confessa con qualche imbarazzo - non riusciva proprio ad amare il grande scrittore russo.¹¹ Il suo libro, *I sommersi e i salvati*, potrebbe allora davvero essere letto come il "controtesto" de *I demoni* e della leggenda del Grande Inquisitore: smentisce quella concezione manichea del potere che spalanca una distanza abissale tra la febbrile volontà di potenza, dei malvagi e del vecchio, e l'indistinta passività della massa. Certo, ci dice Primo Levi, il dualismo è un porto rassicurante. Per questo è diventato la chiave più popolare per spiegare e intendere il potere. Il nostro desiderio di distinguere in modo netto tra amico e nemico è tanto più potente quanto più abbiamo bisogno di proteggerci da una complessità che ci confonde. In effetti, niente - come si è più volte osservato - semplifica meglio il reale che l'atto di separazione automatica del bene dal male. Sarebbe bello, commenta Levi, poter "ripetere il gesto di Cristo nel Giudizio Universale: qui i giusti là i reprobì"; qui gli innocenti, oppressi e distrutti, là i perpetratori. Ma se il nostro desiderio di semplificazione è comprensibile e giustificabile, la semplificazione - ci avverte - non lo è affatto. Bisogna avere il coraggio "di uno spirito meno morbido" di quello che si raffigura i demoni nelle stanze del potere: si deve tenere fisso lo sguardo sulla normalità e sulla banalità degli uomini presi sempre in una fitta rete di rapporti.

Primo Levi non esita così a fare del Lager - il luogo che più di ogni altro siamo portati a interpretare in maniera dualistica - il laboratorio delle sue analisi. È vero che la struttura del regime totalitario - che il Lager riproduce su scala ridotta e intensiva - rende quasi impossibile un controllo dal basso.

11 P. Levi, *Conversazioni e interviste. 1963-1987*, edizione italiana a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1997, p. 127. Nel corso dell'intervista rilasciata a Giorgio Segrè, pubblicata nello stesso volume, Levi riconosce la sua vicinanza alla tesi arendtiana della banalità del male (p. 279).

Tuttavia, per quanto ambisca alla totalità, la realtà politica anche più dura, fuori dal campo di sterminio, non riesce mai a sradicare completamente la libertà: una qualche forma di retroazione permane. Solo nel campo essa sembra essere pressoché assente: quasi tutte le forme di rivolta sono state stroncate. Quale allora il criterio per giudicare i comportamenti diversi? Come e che cosa distinguere tra i gironi di quell'inferno? E soprattutto, perché farlo, se in fondo quella è una situazione eccezionale le cui caratteristiche non possono certo valere come riferimenti per la nostra quotidianità? La sfida dello scrittore è invece propriamente questa: tenere ferma l'unicità di quella situazione, ma al contempo continuare a gettare ponti con la realtà ordinaria, con le normali relazioni degli esseri umani in società, "con la nostra realtà". Per cui se il suo messaggio non è mai ambiguo - ci sono le vittime e i persecutori, nessun giudizio allargato dovrà mai riunirli in un solo abbraccio; giustiziare le ss e gli altri funzionari è, e rimane, necessario - tuttavia questa non può essere l'ultima parola. Ed è proprio la tonalità di questa tensione che fa dell'ultimo confronto di Primo Levi con Auschwitz forse il più prezioso, ma anche il più "scandaloso", trattato sulla "normalità del male".

Per cogliere appieno la dinamica del nesso male e potere si deve scandagliare più a fondo quello spazio che separa gli ideatori delle persecuzioni dalle vittime rese assolutamente innocenti da una morte istantanea: "solo una retorica schematica può sostenere che quello spazio sia vuoto: non lo è mai". Levi non si stanca di ripeterlo: "come di fronte a qualsiasi relazione di potere", ancor più nel Lager, se si vuole capire davvero, non ci si può fermare ai due blocchi delle vittime e dei persecutori. Nel quadro che lo scrittore ritrae, prevalgono i colori meno foschi di "quella zona grigia, dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi. Possiede una struttura interna incredibilmente complicata [...] di cui la classe ibrida dei funzionari-prigionieri costituisce l'ossatura, e insieme il li-neamento più inquietante".¹² Al contrario di quanto ameremmo sperare - continua - più è programmaticamente dura l'oppressione, più è demoniaca nel suo disegno, più è vasta la disponibilità alla collaborazione degli uomini normali.

¹² Id., *I sommersi e i salvati*, cit., p. 29.

Anche tra gli internati nell'universo concentrazionario, tra coloro in cui ogni volontà e ogni desiderio individuali dovrebbero essere spenti, serpeggia una conflittualità che non è soltanto la pura e semplice lotta per la sopravvivenza. C'è qualcosa di più rispetto al semplice tentativo di mantenersi in vita. All'interno di una baracca del campo, si presenta la stessa molteplicità di moventi che sempre ci spingono ad accettare e, accettandoli, a far crescere i potenti. Nel mondo deprivato dei prigionieri, ritroviamo, per esempio, "quel bisogno insopprimibile della civiltà" che è "la ricerca del prestigio": il desiderio di chi si trova agli ultimi gradini della scala sociale di spogliarsi dell'umiliazione e del disprezzo, e di gettarli addosso ai nuovi arrivati, inventando, così, una nuova categoria di rango inferiore sulla quale poter scaricare il peso delle offese che premono dall'alto. Ecco perché, ci dice Primo Levi, là dove ci aspetteremmo la solidarietà nella sventura, difficilmente la troviamo. Anzi, nel campo si riceveva lo Zu-gang - il nuovo arrivato - con tutta l'ostilità di cui si era caricati, perché gli si sentiva addosso l'odore di una vita ancora troppo integra e pertanto minacciosa nei confronti della nostra. Certo, là il nemico è il nazista, "ma gli alleati non c'erano". A differenza di quanto vorrebbe una letteratura agiografica post-bellica, il campo non santifica la vittima, ma la degrada. La corrompe al punto da farla coincidere - per violenza psichica e fisica - con le immagini che ne hanno i guardiani.

La "zona grigia", presente in ogni convivenza umana, dal regime totalitario a "un grande stabilimento industriale", è l'ossatura su cui si regge il potere. Essa è segnata, innanzitutto, dall'immancabile ascesa degli arrampicatori, che la cerchia dei potenti è costretta ad accettare e a volte incoraggia. E più un dominio si fa totale, più attira con prepotenza "quel tipo umano che di potere è ghiotto". Il "girone intermedio" nel Lager coincide in primo luogo con "la classe ibrida dei prigionieri-funzionari", le cui figure sono numerose e mal definite, ma rappresentano un "campione medio, non selezionato, di umanità".¹³ Certo, molti Kapo venivano scelti direttamente dai comandanti o dai loro delegati. Erano delinquenti comuni ai quali la nuova e insperata carriera dava un'alternativa alla detenzione; erano prigionieri politici, sfiniti, e a volte anche ebrei che vedevano in quel ruolo l'unico modo

¹³ Ivi, p. 35.

per sfuggire alla "soluzione finale".¹⁴ È insensato, continua a ripetere lo scrittore, pretendere da loro la condotta "dei santi o dei filosofi stoici", perché nella enorme maggioranza dei casi il comportamento era ferreamente obbligato: pochi giorni, poche settimane e si veniva ridotti ad animali.

Tuttavia, Primo Levi non si astiene dal giudicare e si pronuncia in merito a coloro, ai "troppi", che hanno aspirato al potere "spontaneamente". Pochi erano i sadici, ma tanti i frustrati, per i quali, fuori dal campo, così come fuori dalla società totalitaria, l'assenza di meriti avrebbe impedito ogni promozione sociale. E molti erano anche coloro che subivano il contagio degli oppressori. Costoro, precisa, si sono resi disponibili a collaborare per svariati motivi: errore di valutazione, adescamento ideologico, imitazione pedissequa del vincitore, voglia miope di un qualsiasi vantaggio, viltà, e, sicuramente, in alcuni casi, per lucido calcolo inteso a eludere gli ordini. Tutti, però, sono stati parte attiva nell'ordire la trama di quella zona grigia che, forse più di ogni altro luogo, ci rivela uno dei segreti della "servitù volontaria". Se questi uomini erano numerosi nel campo, sempre lo sono e sempre lo saranno, anche fuori da quel recinto.

Non capiremo l'enorme potere del male se continueremo a tenere fisso lo sguardo soltanto sulle ss, esorcizzando il Lager con il facile sdegno del plus jamais ga! La forza del giudizio sembra tuttavia vacillare davanti ai Sonderkommandos, le Squadre Speciali. Sono loro, gli addetti ai forni, "i miserabili manovali della strage", gli unici a poter legittimamente invocare, a differenza della grottesca difesa dei nazisti trascinati in tribunale, il ricorso al Befehl-notstand ("stato di costrizione conseguente a un ordine"). In realtà, nemmeno il rigido aut-aut, l'obbedienza immediata o la morte, a cui questi erano messi di fronte, interrompe la domanda ossessiva dello scrittore: "Perché hanno accettato quel compito? Perché non si sono ribellati? Perché non hanno preferito la morte?". E ancora:

"Perché, a differenza di coloro che si sono ribellati e di cui non sappiamo nulla, hanno preferito qualche settimana in più di vita (quale vita!) alla morte immediata?".¹⁵

¹⁴ Ivi, p. 34.

¹⁵ Ivi, pp. 44 e 46.

Perché i componenti della "zona grigia", per quanto diversi tra loro, hanno tutti un tratto in comune: la volontà di conservare il loro privilegio, che nel campo significava rimanere vivi il più a lungo possibile. Un privilegio, aggiunge subito lo scrittore, sopravvalutato e mal calcolato, che fruttava assai poco e in molti casi comportava soltanto una quantità di lavoro supplementare. E soprattutto un privilegio destinato, nella maggior parte dei casi, a finire molto presto, ma non prima di aver provocato una dose aggiuntiva di sofferenza negli altri. Ma erano avidi, eravamo avidi, di vita, di sempre più vita. Puntualmente, anche in questo caso, il giudizio di Primo Levi riesce a farsi largo, anche se ha bisogno di durezza e di coraggio. Senza mai cedere alla tentazione di semplificare, la scrittura di Levi procede per cerchi concentrici verso un nucleo di verità difficile da circoscrivere, ma tuttavia pronunciabile: da Eichmann ai Sonderkommandos - quella "fascia di mezze coscienze in cui si collocano gerarchi e ge-rarchetti di ogni tipo" - tutti collaborano a quel male che si nutre di firme inconsapevoli, "perché tanto una firma non costa niente", di alzate di spalle, "perché se non lo facessi io lo farebbe un altro peggiore di me", di sorrisi compiacenti. Il male insomma "si alimenta da sé, per brama di servitù, per pochezza d'animo", per le nostre ambiguità, per la nostra cieca riverenza dell'autorità. E se anche un regime si insedia a colpi di terrore, sicuramente non si consoliderebbe se non ci fosse l'ossequio. Sono questi i più efficaci "vettori della colpa del sistema" che ci si ostina a non voler vedere e a non voler sentire. Ciò che ha portato l'uomo a riconoscersi nel "musulmano" è in realtà una passione elementare, primaria, la più comune di tutte: l'ostinazione a continuare a vivere "ad ogni costo", "anche per piccole dosi e per pochissimo tempo". È questa in fondo la radice del potere, ciò che ci porta a desiderarne dosi sempre maggiori. Un'ostinazione che non sarebbe così pervicace, conclude Primo Levi, se non si accompagnasse al rifiuto della realtà e al sogno dell'onnipotenza, "dimenticando che nel ghetto siamo tutti, che il ghetto è cintato, che fuori del recinto stanno i signori della morte, e che poco lontano aspetta il treno".¹⁶ Con la semplicità, profonda e toccante, di cui solo la scrittura letteraria è capace, Primo Levi consegna a pochi e scarni passaggi quella "verità" del legame tra

16 Ivi, p. 52.

male e potere che la filosofia del Novecento non ha mai smesso di cercare.

Una "verità", questa, a cui solo le riflessioni interne al paradigma della "normalità del male", dei "demoni mediocri", a mio parere, si sono avvicinate. Se il pensare per opposizioni ha sviato tutte le riflessioni sul male, e sul male del potere, è perché la sua dinamica è governata da un'originaria e fondamentale dicotomia, spesso assunta in maniera irriflessa, anche dal senso comune: la dicotomia che separa la morte e la vita, rendendo la vita il totalmente altro della morte, e viceversa.

Se il "paradigma Dostoevskij" ha posto, quale condizione dell'evento del male, l'assolutizzazione della morte, esso ha lasciato totalmente impensate le conseguenze dell'assolutizzazione della vita.¹⁷

A dispetto del luogo da cui ci parla, Levi si svincola, nella maniera più diretta, dall'idea di male come potenza del nulla, come "desiderio del male in quanto male", "scoperta" da coloro che - come si è detto nella prima parte del libro - volevano superare i limiti del "male radicale" kantiano.

Anche se I sommersi e i salvati si tiene volutamente lontano da pretese speculative, esso riporta con evidenza immediata quelle ragioni che abbiamo cercato in alcune pagine di Nietzsche, di Lévinas, di Arendt, di Foucault, dei filosofi del dissenso di Praga, in tutti quei luoghi che sembravano mettere in dubbio l'indiscussa equazione tra male e volontà di morte; insomma tra il male e quell'istanza rovinosa del soggetto, singolare o collettivo che sia, che lo porta a distruggere per amore della distruzione. Un'equazione, come si è visto, tenuta salda tanto da chi voleva contrapporle un'altra, e altrettanto potente, identità, quella tra bene e vita, quanto da chi l'impugnava quale arma conoscitiva per giungere a comprendere l'abisso.

Non è che non esistano demoni assoluti. Non è questo che ho voluto argomentare. "Paradigma Dostoevskij" e "paradigma della normalità del male" non si escludono a vicenda. Spesso vi è bisogno della loro complementarità per spiegare un "evento del male". Esistono i vari Stavrogin, così come esistono i Grandi Inquisitori.

¹⁷ Per chiunque lo abbia letto, è chiaro che sullo sfondo di queste mie pagine sta il lavoro fondamentale di R. Schirmann, *Des hégémonies brisées*, ter, Mauvezin 1996.

Ma se le loro azioni riescono a dar luogo a contesti politici di dominazione totale, non è perché la loro volontà di nulla risveglia e disinibisce l'assopita pulsione di distruzione dei molti. Assai più di frequente succede che quell'istanza di assolutizza-zione della morte ha successo perché riesce perfettamente a integrarsi con l'opposta tendenza ad assolutizzare la vita.

Le sommesse conclusioni di Primo Levi, in fondo, sembrano confermare proprio questo: siamo così assetati di vita, e pertanto così "abbagliati dal potere", da dimenticare la nostra verità essenziale: che la morte fa parte della vita. Per un po' di istanti in più, per accrescere anche di un solo momento il sentimento della nostra potenza e della nostra durata, per farci accettare e "salvare" dalla realtà in cui siamo immersi, riusciamo a scendere a patti quasi con tutto. Il segreto del potere, allora, è spiegabile, prosaicamente, guardando a quel desiderio la cui radice tutti ci accomuna e dalla quale difficilmente potremo svincolarci: il desiderio di massimizzare la vita, quella vita che nell'età moderna è diventata il valore supremo.

2. Per la verità, la leggenda del Grande Inquisitore ci aveva già raccontato di esseri umani che non abusano affatto della loro libertà abissale. Anzi, cedono il dono più prezioso che hanno, la facoltà di scelta del bene e del male, per dedicarsi alla loro mesta felicità, fatta di pane e di altre fanciullesche pretese. Ma soprattutto per sgravarsi dell'angoscia di cui tale dono avvelenato li carica. Certo, la scena raccontata da Ivan, ne I fratelli Karamazov, è falsata dalla sua semplificazione topologica dualistica. Inoltre, la moltitudine non è mai omogenea e si compone di una varietà a cui Dostoevskij non dà voce e che Primo Levi, invece, nella "zona grigia", ritrae. Tuttavia il "patto bio-politico" - obbedienza e sottomissione in cambio di tutela e benessere - su cui il potere pastorale si regge, è chiaramente messo a fuoco, nella sua logica elementare, da entrambi gli scrittori.

Ma come funziona oggi quel patto? Una cosa è sicura: se è tramontata l'assolutizzazione della vita come valore di un'entità collettiva - etnia, popolo, razza - il suo posto è stato preso dall'imperativo di massimizzazione della vita del singolo, nella sua autoaffermazione sociale e soprattutto nell'ottimizzazione della qualità

biologica del suo corpo.¹⁸ In nome di quali promesse e aspettative, allora, si producono quella docilità e quell'assenso che abbiamo visto essere tra i più efficaci vettori del male politico? Il nostro problema non è più quello che affaticava Michel Foucault verso la seconda metà degli anni settanta, vale a dire cercare di spiegare come il biopotere, quel potere che in età moderna prende in carico la vita biologica della popolazione e il suo potenziamento, si è potuto facilmente tradurre in un dominio totale di morte. Come egli stesso ci segnalava, già all'inizio degli anni ottanta, se i regimi tra le due guerre mondiali hanno promosso la salute della vita del corpo collettivo, diversa è la biopolitica nelle società liberali e democratiche dell'Occidente. Ci troviamo infatti immersi in funzionamenti sociali che esercitano il controllo sulle nostre vite, indirizzano i nostri comportamenti e stili di condotta, non attraverso la limitazione o la preclusione di movimenti, non imponendo divieti e discipline. È vero, come molti post-foucaultiani fanno notare, che il potere pastorale si perpetua. Ma non esistono più luoghi da cui irradia che siano chiaramente individuabili. Assistiamo piuttosto alla frammentazione, alla moltiplicazione di poteri che reclamano il diritto di normare le nostre vite. Senza imporre imperativi o norme trascendenti, gestiscono e promuovono la tutela della vita assecondando lo svolgimento presunto "normale" e "fisiologico" dei comportamenti umani e incentivando i processi che dovrebbero condurre verso il benessere.

Nascita, morte, malattia, rimesse al potere e al sapere delle scienze della vita, ci appaiono sempre più come qualcosa di controllabile. In fondo, hanno ragione i critici delle biopolitiche neoliberali,¹⁹ quando affermano che un immaginario impregnato dall'idea

¹⁸ Ho anticipato alcune di queste argomentazioni in S. Forti, *Corpi democratici, politicamente corretti*, in P.P. Portinaro (a cura di), *L'interesse dei pochi, le ragioni dei molti*. Le letture di Biennale Democrazia, Einaudi, Torino 2011. Su questi argomenti si veda D. Steila, *Vita/morte*, il Mulino, Bologna 2009.

¹⁹ Su ciò si veda innanzitutto N. Rose, *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel xxi secolo* (2007), Einaudi, Torino 2008; M. Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Seattle-London 2008; M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2011; M. Turrini, *Biocapitale. Vita e corpi nell'era del controllo biologico, ombre corte*, Verona 2011.

di ottimizzazione della vita è funzionale al rinforzo reciproco tra nuove scienze mediche e biotecnologiche, da una parte, e imperativi di accumulazione del capitale, dall'altra. È vero che la logica del "capitale umano" - la quale esige che i soggetti si pensino e agiscano da imprenditori di se stessi e della propria corporeità - assume la vita biologica delle persone come qualcosa su cui investire, un elemento con cui moltiplicare il profitto.²⁰ Ma è sufficiente questo sguardo per cogliere la radice profonda, e forse ancora metafisica, di un immaginario saturo di positività che eleva la tenuta, la durata, la fitness, delle nostre vite biologiche a valore supremo? Potrebbe davvero bastare togliere di mezzo l'imperativo del profitto, per restituire ai singoli la loro gioiosa e libera potenza vitale? Molte delle diagnosi sulle nuove forme di interazione tra vita e potere, dagli approcci biopolitici "post-foucaultiani" agli elogi della potenza deleuziani, volte a sondare il "campo di immanenza" dei rapporti di forza, per quanto utili e innovative, tralasciano la questione dell'ambito, per così dire, delle "mediazioni immateriali". Quasi che riferirsi al contesto simbolico significasse appellarsi a uno spirito al di là della realtà sensibile.

Lo abbiamo già detto nel corso del testo: un ordine simbolico è un insieme, in un determinato tempo e in un determinato spazio, di immagini, di significati accettati e trasmessi, di percezioni introiettate e proiettate su altri. È un a priori storico e concreto fatto di stratificazioni di senso, individuali e collettive, che agisce su tutti i soggetti coinvolti, senza che questi ne siano sempre consapevoli, e li porta a condividere il suo sistema di presupposti.²¹ È un insieme di norme che, pur non costringendo nessuno a rispettarlo, sollecita a riprodurne gli assunti e i contenuti. E se la normatività, oggi, non si esprime più attraverso il divieto, in una restrizione del campo delle possibilità, continua a imporsi con forza, declinando in molteplici imperativi il suo assunto di partenza, secondo cui la vita è intrinsecamente positiva. Tu devi vivere, devi assolutamente vivere.

20 Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, 1978-1979 (2005), Milano, Feltrinelli, 2005.

21 Su ciò si veda P. Bourdieu, *Il dominio maschile* (1998), Feltrinelli, Milano 1998.

Devi vivere al meglio, potenziando e attualizzando al massimo il possibile che ti è dato. Sono queste le ingiunzioni implicite alle quali rispondiamo ponendo al centro dei nostri valori la fede e la speranza in una vita illimitata, in cui nulla rimanga inespresso.

Certo, l'interdipendenza tra vita e potere è diventata oggi vorticoso e capillare. Da una parte, nelle società iper-moderne, potenzialmente tutti entriamo in contatto con la presa che il potere esercita; dall'altra è tutta la nostra vita, anche quella corporea e biologica, ad acquisire rilevanza politica. Non si tratta solo di conservatio vitae, ma di un'irresistibile sollecitazione al comportamento conforme in nome delle possibilità di potenziamento e di durata offerte. Certo che le democrazie moderne occidentali ci hanno fornito numerose chances di autorealizzazione. Non si tratta, infatti, di contestare i risultati della "civiltà", della cultura e delle scienze, e nemmeno di mettere in questione tutte le politiche volte alla cura e alla tutela; ma piuttosto di interrogare gli effetti collaterali che l'illusione di immortalità produce nella relazione tra soggettività e potere.

Perché è indubbio: più aumentano le opportunità per una vita di consolidare la propria affermazione è la propria durata, più si presterà a essere determinata da altri. Più esponiamo le nostre vite alla luce e alla presa del potere, meno spazi fuggono alla determinazione.

Interiorizziamo imperativi che ci dettano il loro "dover essere", ci adattiamo senza scarti alle norme, tanto che, come lamentano i critici della cultura, le nostre esistenze sembrano ormai programmate per diventarne prede delle futili seduzioni del consumo e della società dello spettacolo.²²

Ma continuare a incolpare il potere, anonimo e ingannevole, che ci lusinga per meglio opprimerci o che ci invoglia per meglio sfruttarci, vuol dire ricorrere ancora una volta all'alibi offerto dalla visione dualistica. In altri termini, nessun potere oggi ci minaccia o ci ricatta con la violenza, e la magia dei manipolatori occulti è squadernata sotto gli occhi di chiunque abbia voglia di guardare. Se la nuova normatività dell'ottimizzazione della vita si impone, e con essa nuove forme di

²² Per una critica intelligente a questo approccio, si veda B. Carnevali. Il mondo delle apparenze. Per un'estetica sociale, il Mulino, Bologna 2012.

acquiescenza e di indifferenza, è perché noi non solo la accettiamo, ma cerchiamo a ogni costo di metterla in atto.

È una ricerca incessante, la nostra, che rinforza, volente o nolente, i diversi poteri su cui essa si appoggia. Se si dimostracosi tenace è perché risponde al desiderio radicato nella più profonda delle nostre passioni: quel desiderio così facilmente abusabile su cui la prosa di Primo Levi si è soffermata. Si tratta del desiderio di essere e di persistere, che oggi finalmente si declina come puro desiderio di rimanere in vita, di avere davanti a sé sempre più vita, da potenziare costantemente. Ed è ovvio, più noi vogliamo vivere, sentirci vivi e potenti, più dipendiamo dalla complicata rete di poteri e di riconoscimenti che ci confermano negli attributi dell'essere.

In un certo senso paradossale, il presente sembrerebbe dare di nuovo ragione a Kant, e alla sua caratterizzazione del "male radicale" come eccesso di autoaffermazione. Se non fosse che, oggi, la ragione non ha affatto bisogno di invertire il movente delle massime, né deve mentire per camuffare la trasgressione. Il "Tu devi" contemporaneo comanda esattamente quell'autoaffermazione che la "legge morale" doveva impedire. Il nuovo imperativo occidentale ingiunge infatti la massimizzazione della propria vita, e innanzitutto della propria vita biologica. Quasi che l'imperativo categorico recitasse: "Fa' del miglioramento della tua vita la legge universale e assoluta della tua condotta".

Così, assorbiti dall'imperatività di un progetto infinito - massimizzare la vita non può che essere un impegno interminabile - non abbiamo né il tempo né lo spazio per distanziarci da noi stessi: per percepire e giudicare la realtà, spesso dolorosa, che "è la fuori".

3. Mi piace pensare alle ultime lezioni di Michel Foucault prima della morte come a un invito a immaginare l'interruzione della circolarità tra desiderio di vita, normatività, potere e male. Come se nel corso tenuto al Collège de France, nei mesi di febbraio e marzo del 1984, intitolato il coraggio della verità,²³ anch'esso dedicato al tema della parresia, Foucault proponesse, a fronte di una nostra disponibilità crescente a rientrare nelle maglie del potere, un radicale esercizio di sottrazione e di disidentificazione.

Al pari di Socrate - del Socrate che più si allontana da Platone - degli stoici e degli scettici, anche i cinici - oggetto appunto del corso - fanno della parresia una forma di resistenza alla normatività che il potere cerca di fare accettare. Analizzata in maniera selettiva, e di certo unilaterale, la filosofia cinica serve a Foucault per parlare della scelta di uno specifico ethos come modalità di distanziamento dalle identità imposte dal contesto.

Il cinico fa del proprio bios una alethurgia: una manifestazione diretta della verità, non una verità astratta o trascendente, non una verità deducibile o predicabile, ma una verità come testimonianza di sé. Il bios kunikos - la vita "da cane" - è infatti una provocazione costante del senso comune. In nome di una natura a cui ridare voce, il cinico mette perennemente in discussione il nomos. La "vita-nella-verità" che egli conduce, miserabile e nomade, si pone come esempio di libertà proprio perché impegnata in un interminabile lavoro di virtualizzazione di ogni identificazione.²⁴ La parresia dei cinici è dunque una sorta di "socratismo radicalizzato", per cui non basta più il coraggio di dire il vero in faccia ai potenti, ma bisogna, con la propria esistenza, con il proprio corpo, sfidare la totalità delle convenzioni e dei riconoscimenti del potere. A tale scelta, il cinico dovrà attenersi fino all'estremo, fino al paradosso, fino all'indifferenza nei confronti della sfortuna, della sorte avversa, della povertà, del misconoscimento. È una vita "scandalosa", la sua. Perché egli non si limita, come invece lo stoico che esercita la praemeditatio malorum, a immaginare i possibili mali. Vive dentro ciò che i più reputano male: le privazioni, l'esilio, la povertà. La condizione della sua libertà consiste, infatti, nel non temere di perdere nulla, né beni, né riconoscimenti, né segni del potere, né ricchezza.²⁵

Non c'è dubbio che il messaggio trasmesso da Foucault, nelle sue ultime lezioni, sia innanzitutto una provocazione. È ovvio che "riscoprire" il cinismo non vuol dire semplicemente riabilitare una

23 M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres* il: Cours au Collège de France, Gallimard-Seuil, Paris 2009; tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri* il. Corso al Collège de France 1984, Feltrinelli, Milano 2011.

24 Per quanto riguarda l'istanza di libertà rappresentata dalla figura della parresia cinica, si vedano le acute osservazioni di L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 133 sgg.

25 Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit.

figura particolare, un po' dimenticata, della filosofia antica.

Significa piuttosto poter nominare, o anche solo immaginare, una possibile via alternativa del rapporto tra soggettività, verità, etica e potere.²⁶ In questo senso, il richiamo all'animalità da parte del cinico è inteso da Foucault come la scelta di un modo di vita che solo un soggetto può compiere. Lungi dall'indicare una vita corporea, impersonale e selvaggia, al di là del bene e del male, il modo di vita animale - quello che per esempio Diogene persegue - è la decisione messa in moto da una soggettività etica, che traduce cioè la vita di qualcuno in un atteggiamento polemico, in un esercizio permanente del giudizio che discrimina. L'assunzione di un ethos critico è dunque lo strumento in grado di interrompere la ripetitività con cui il potere riproduce se stesso. Come se Foucault, dopo essersi interrogato per anni sul rapporto tra soggetto e potere, avesse concluso che non è possibile forzarlo uscendo dal processo di individuazione di una vita per abbandonarsi al movimento incessante dell'innocenza del divenire. La sfida foucaultiana, racchiusa nell'interesse per la "cura di sé" e per la parresia, sta allora nell'evocare una possibilità di diventare soggetti "altrimenti", di pensare a modi di soggettivazione che riducano al minimo gli spazi di dipendenza e di sopraffazione.²⁷ Per il bios kunikos, infatti, male è tutto ciò che intrappola nelle identificazioni del nomos e non consente la critica "Là dove c'è obbedienza," il filosofo francese non si stanca di ripetere anche in queste lezioni, "non ci può essere parresia", ma dove non c'è parresia, la dominazione può espandersi senza incontrare resistenza. Il mondo, insomma, non potrà mai cambiare - ed è forse questa la "verità rivoluzionaria" del cinico che sta a cuore a Michel Foucault -, non potrà mai diventare diverso da come è, se l'individuo non muta il suo modo di diventare e rimanere soggetto.

26 A questo proposito, Foucault cita il volume di Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, nel quale viene fissata quella differenza tra Kynismus e Zinismus che ritroviamo in molti testi dedicati all'argomento, come ad esempio in P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica* (1983), Garzanti, Milano 1992.

27 Foucault fa notare che l'animalità nei cinici gioca un ruolo del tutto differente da quello ricoperto tradizionalmente nella filosofia. L'animalità dei cinici non è quella corporeità, identificata con il male, contro cui l'anima assumeva il suo carattere di bene.

Il cinico, come del resto il fruttivendolo di Praga che un certo giorno smette di esporre il cartello in vetrina, è lì a ricordarci che un potere esercitato su un soggetto è sempre anche un potere accettato da quel soggetto. Portare a evidenza l'ethos cinico antico, dunque, non è né un mero esercizio di storia antiquaria, né la riproposizione di un modello che si presume abbia funzionato in passato. È l'indicazione di un controfattuale che rende pensabile la rottura di un circolo vizioso: la circolarità tra il bisogno che il soggetto ha del potere e il bisogno che il potere ha di quel bisogno del soggetto. Il potere, infatti, o meglio, i diversi poteri giocano con il nostro desiderio di vita; abusano della richiesta che noi a essi facciamo di venire, per così dire, "salvati", di essere risarciti, per la nostra obbedienza, con quei segni e quei nomi che ci fanno sentire sempre più vivi.

4. Quale effetto collettivo potrebbe mettersi in moto se si diffondesse il dubbio che non cerchiamo "la salvezza"? Che non ci interessa l'illusoria promessa, che i grandi o i piccoli poteri fanno balenare, di un rafforzamento e di un prolungamento della nostra "durata"? Che siamo disposti a sottrarci alla tutela, anche a rischio della possibilità di permanere comodamente in noi stessi? Se, insomma, per rispondere alla provocazione dei cinici, provassimo anche noi, come esperimento dell'immaginazione, a rievocare la forza inattuale della saggezza antica?

Come prima mossa, certo, dovremmo scommettere sul fatto che il giudizio di realtà è ancora in mano nostra. In fondo è la scommessa su cui hanno puntato e continuano a puntare tutti coloro che cercano di opporsi al male dell'eccesso di potere. Siamo anche noi costretti a credere, senza troppe cautele epistemiche, di riuscire a distinguere tra ciò che è reale e ciò che ci viene falsamente raccontato. Non tanto per accedere a una conoscenza vera di noi stessi e del mondo, ma per riuscire a fare del gioco parresiacco, del rispondere in prima persona e con il nostro corpo, con la nostra forma di vita etica, della verità che enunciamo. Sicuramente non possiamo augurare a noi stessi l'esilio, le sventure politiche, né possiamo proporci di vivere senza casa, senza famiglia, accoppiandoci nella pubblica piazza come faceva Diogene.

Fermiamoci, tuttavia, per un attimo, sull'aneddoto più celebre che si tramanda della vita dei cinici. Alessandro il Macedone è alla ricerca

dell'ormai famosissimo Diogene, perché, se non fosse il grande Alessandro, vorrebbe vivere la vita del filosofo cinico. Si mette dunque a cercarlo, per poterlo conoscere di persona. Trovatolo sulla spiaggia, nudo a prendere il sole, si narra che gli abbia rivolto la fatidica domanda dei potenti: "Che cosa posso fare per te? Quali sono i tuoi desideri? Sono disposto a fare qualunque cosa!". Pensiamo a quale stupore deve aver provocato nel re macedone la strabiliante risposta di Diogene: "Voglio soltanto che tu ti sposti, perché mi stai coprendo il sole!". Riusciamo a immaginare l'assoluto senso di libertà che anche noi avremmo provato al suo posto, per aver agito, almeno una volta, nella consapevolezza che la nostra vita e la nostra morte appartengono l'una all'altra?

Indice

Introduzione

Parte prima

Demoni assoluti: il potere del nulla

1. Il paradigma Dostoevskij

1. Il fantasma di Stavrogin

2. Ciò che Kant non ha osato pensare: Kant e Schelling

3. demoni. O del delirio della libertà

4. Il potere del nulla

2. Istinti, pulsioni e loro destini: Nietzsche e Freud

1. Ribaltare e volere: il Nietzsche di molti

2. Interiorità del male (Nietzsche continua)

3. Lo scandalo freudiano: la pulsione di morte

4. Oltre la morale e oltre il piacere: sulle tracce di Nietzsche e Freud

3. Male ontologico e trascendenza del male

1. La Malignità come tratto dell'Essere: Heidegger

2. Il Nulla si dice in molti modi

3. Il male come eccesso: Lévinas

4. L'aura sacra del nuovo male radicale

Intermezzo

Biopolitiche ipermorali

4. Tanatopolitiche e vittime assolute

1. In nome della vita: Arendt e Foucault

2. La vittima assoluta

3. Strategie di biologizzazione: la morale del razzismo

4. Parassiti, anime e demoni

5. Esseri privi di una natura propria

Parte seconda

Demoni mediocri: verso un nuovo paradigma

5. La leggenda del Grande Inquisitore riletta dal basso

1. Il potere pastorale del Grande Inquisitore
2. Il crimine dell'obbedienza: il contributo delle scienze storiche e sociali
3. Lucifero ad Abu Ghraib

6. La banalità del male

1. Un processo esemplare
2. La doppia eredità di una provocazione
3. L'antinomia tra etica e vita e tra etica e legge

7. Una diversa genealogia: il male della docilità 265

1. La soggezione come rimedio alla superbia
2. Un rapporto tra forze: il Nietzsche di pochi
3. L'obbedienza non è mai stata una virtù
4. Il bene come anarchia interiore

8. Strategie di obbedienza ed ethos della libertà

1. Il potere non è in sé il male (Foucault)
2. L'istanza dell'obbedienza pura": il governo sugli uomini 319
3. L'ethos della libertà
4. Demoní socratici

9. La parresia alla prova: pratiche di dissenso tra Est e Ovest 333

1. Socrate a Praga
2. Il duplice movimento dell'anima eretica (Patočka)
3. Spostare la "linea del fronte": il potere rivoluzionario dell'ethos
4. "La-vita-nella-verità" e l'opposizione al Kitsch

10. Poveri diavoli che "adorano" la vita: noi

Indice dei nomi

Indice dei nomi

Abensour, M.
Abrams, E.
Adorno, T.W.
Agamben, G..
Agostino d'Ippona.
Alessandro il Macedone
Alici, L. .
Allison, H.E. .
Almodovar,
Ammon, O. .
Anders, G.
Andrieu, B..
Arendt, D.
Arendt, H.
Aristotele
Aron, R..
Assy, B. .
Audoin-Rouzeau, S. .
Avelino, N..
Baader, F. Von
Bachtin, M.
Badii, R. .
Badiou, A.
Bakunin, M. A.
Balibar, É. .
Banks, C. .
Bannes, J. .
Barba, V. .
Barbaras, R. .
Barbedette, G.
Barberis, G.

Barberis, W.
Barth, K.
Bartowski, E
Bataille, G
Battini, M.
Baudrillard, J.
Bauman, Z.
Bayer-Weinmann, M.
Bayle, P.
Bazzicalupo, L.
Beaufret, J.
Becker, A.
Becker, H.
Bein, A.
Belinskij, V. G
Belohradsky, V.
Belpoliti, M.
Bemporad, J..
Ben Gurion, D.
Benbassa, E.
Benedetto da Norcia
Benedetto xvi, papa
Benhabib, S.
Benjamin, W.
Bensoussan, G.
Berasi, D
Berdjaev, N.
Bernauer, J.W..
Bernini, L.
Bernstein, R.J..
Bertani, M.
Besset, F.
Bettelheim, B.
Bidussa, D.
Bigarelli, S.
Birulés, F.
Blanchot, M.

Blass, T.
Blencowe, C.
Blochmann, E.
Bloxham, D.
Blumenberg, H.
Bocchiaro, P.
Bodei, R.
Boehlich, W..
Boella, L.
Böhme, J.
Borne, E.
Borsari, A..
Bosi, R.
Bouretz, P.
Braun, K.
Bravo, G.M.
Breton, A.
Brian, F.
Briguglia, G.
Brossat, A.
Broszat, M.
Brown, P.
Browning, C.R.
Butler, J.
Büttgen, P.
Cambiano, G.
Campioni, G.
Camus, A.
Canetti, E.
Canziani, G.
Carbone, M.
Card, C.
Carena, C.
Carnap, R.
Carnevali, B.
Caruso, S.
Cassano, F.

Cassarà, G.
Cassiano, G.
Castoriadis, C.
Cavarero, A.
Ceccon, G.
Centrone, B.
Ceretta, M.
Cernysevskij, N.G.
Ceron, A.
Cerutti, A.
Cerutti, S.
Chalier, C.
Chamberlain, H.S.
Chaumont, J.-M.
Chignola, S.
Chiodi, P.
Chvatìk, I.
Ciancio, C.
Cicerone
Citati, P.
Clastres, P.
Clauss, L.F.
Coccia, E.
Cohen, N.
Cohn, N.
Colli, G.
Colombel, J.
Colpe, C.
Cometa, M.
Confino, M.
Cooke, M.
Cooper, M.
Cremonesi, L.
Crepon, M.
Crignon, C.
Critchley, S.
Cuozzo, G.

Cutro, A.
D'Agostini, F.
D'Andrea, D.
Dal Lago, A.
Darwin, C.
De Lagarde, P.
De Luna, G.
De Monticelli, R.
Deleuze, G.
Derrida, J.
Descartes, R.
Dinter, A.
Diogene di Sinope
Dionigi, R.
Dirk Moses, A.
Dobroljubiv, N.A.
Donaggio, E.
Dostoevskij, F.
Douglas, M.
Dreyfus, H.L.
Drumont, É.
Duarte, A.
Dupont, N.-A.
Dupuy, J.-P.
Düring, E.C.
Durkheim, É.
Egorov, I..
Eichmann, A.
Éluard, P.
Epicarmo
Eraclito
Eschenburg, T.
Esposito, R.
Euripide
Evans, G.R.
Evdokimov, P.
Evink, E.

Evola, J.
Ewald, F.
Fabbrichesi, R.
Fabris, A.
Fassin, D.
Fehér, F.
Fein, H.
Ferrara, A.
Ferraris, M.
Ferro, A.M.
Ferry, L.
Fest, J.C.
Fichte, J.G.
Fimiani, M.
Findlay, E.F.
Fink, E.
Finkielkraut, A.
Fistetti, F.
Flasch, K.
Flathman, R.E.
Flores, M.
Fontana, A.
Fornari, M.C.
Fornet Bétancourt, R.
Forti, S.
Foucault, M.
Francesco d'Assisi
Francis, G.
Freda, F.
Freud, Sigmund
Freud, Sophie
Freund, A. Von
Frezzati, W.A. Jr.
Friedländer, S.
Friedrich, C.J.
Friedrich, H.-J.
Frings, M.S.

Fritsch, T.
Fromm, E.
Fussel, P.
Gabler, A.
Gadamer, H.-G.
Galimberti, U.
Galli, C.
Galton, F.
Gauchet, M.
Gehlen, A.
Gerratana, F.
Gesù Cristo
Geuna, M.
Geyer, C.
Giametta, S.
Giorgini, G.
Girard, R.
Girgenti, G.
Givone, S.
Glaucione
Glucksmann, A.
Gnoli, A.
Göbbels, J.
Gobineau, A. de
Goethe, J.W.
Goldhagen, DJ.
Gomez Müller, A.
Goni, E.
Gontier, T.
Granada, M.A.
Granovskij, T.N.
Green, A.
Greilsammer, I.
Griegel, M.
Gros, F.
Guaraldo, O.
Guasco, M.

Guattari, F.
Günther, H.K.F.
Gurian, W.
Gutman, H.
Guzzi, D.
Habermas, J.
Hadot, P.
Haney, C.
Harcourt, B.
Häring, H.
Hasumi, S.
Hausner, G.
Havel, V.
Hegel, G.F.W.
Heidegger, G.
Heidegger, H.
Heidegger, J.
Heidegger, M.
Heitz, M.
Heller, A.
Herder, J.G.
Herzl, T.
Hess, R.
Hessen, S.
Heydrich, R.
Hilberg, R.
Hildebrandt, K.
Himmler, H.
Hitler, A.
Hobbes, T.
Hölderlin, Friedrich
Honneth, A. .
Horkheimer, M. .
Husserl, E.
Hutton, P.H.
Inglese, G.
Ingrao, C.

Irlenborn, B.
Ivanov, V.
Jäckel, E.
Jaffe, D.
Janicaud, D.
Jansen, S.
Jaspers, K.
Jensen, A.K.
Jervolino, D.
Johnson, M.
Jolivet, R.
Jonas, H.
Jones, J.
Judt, T.
Jünger, Ernst
Kadiu, S.
Kamel, L.
Kant, I.
Karsenti, B.
Keane, J.
Keller, J.A.
Kershaw, J.
Khong, Y.F.
Kierkegaard, S.
King, R.
Klemperer, V.
Klossowski, P.
Klostermann, V.
Kobau, P.
Koch, R.
Koenigsberg, R.A.
Koestler, A.
Kohàk, E.
Kohn, J.
Kouba, P.
Kraiski, G.
Kremer-Marietti, A.

Krieck, E.
Krulic, B.
Kundera, M.
Kuper, L.
Kusy, M.
La Boétie, E.
Lacan, J.
Lacoue-Labarthe, P.
Laignel-Lavastine, A.
Lakoff, G.
Lammenais, F. de
Landauer, G.
Landry, J.-M.
Lanza, A.
Lanza, D.
Lanzmann, C.
Laplanche, J.
Lara, M.P.
Lari, O.
Laudani, R.
Lauth, R.
Le Blanc, G.
Le Breton, D.
Lefort, C.
Lehning, A.
Lemke, T.
Lemkin, R.
Lemm, V.
Léonard, P.
Leroux, P.
Levi, P.
Lévinas, E.
Levy, C.
Leyva, G.
Lifton, R.J.
Lo Gatto, E.
Losurdo, D.

Lowith, K.
Luca evangelista
Lukâcs, G.
Lukes, S.
Lyotard, J.-F.
MacCarthy, T.
MacDonald, D.
Machiavelli, N.
Madera, R.
Maffesoli, M.
Magatti, M.
Mahon, M.
Màjkov, V.N.
Makarem Shirazi, N.
Mann, M.
Marcenò, S.
Marco Aurelio
Marcuse, H.
Marr, W.
Martin, L.H.
Martin, R.
Marx, K.
Marzocca, O.
Masaryk, T.G.
Maslach, C.
Mastroianni, G.
May, T.
Mazzarella, E.
Me Murrin, S.
McCarthy, M.
Meister Eckhart
Memmi, D.
Menissier, T.
Merezhkovskij, D.
Merlier, P.S.
Merquior, J.G.
Mikhailovskij, N.K.

Milchman, A.
Milgram, S.
Mill, J.S.
Milosz, C.
Moller van den Bruck, A.
Mommsen, H.
Montinari, M.
Moore, G.
Moreau, A.
Morris, B.
Moscati, A.
Mosse, G.
Mouffe, C.
Musil, R.
Nancy, J.-L.
Natoli, S.
Necaev, S.
Neiman, S.
Nemo, P.
Nessler, B.
Nicolai, G.M.
Nietzsche, F.
Nodari, F.
Novello, S.
Nyìri, J.C.
Offe, C.
Onfray, M.
Orwell, G.
Pacini, G.
Paganini, G.
Pandolfi, A.
Paolo di Tarso
Pareyson, L.
Parodi, C.
Parussa, S.
Parvikko, T.
Pasquinelli, A.

Patocka, J.
Paulhan, J.
Pawlikowski, J.T.
Perone, U.
Peterson, F.
Petrosino, S.
Picq, J.
Pisare, D.P.
Pitkin, H.F.
Platone
Plessner, H.
Plon, M.
Plotino
Plutarco
Podhoretz, N.
Poliakov, L.
Poliedro, A.
Pontalis, J.-B.
Ponzio Pilato
Porazzo, S.
Portinaro, P.P.
Pranteda, M.A.
Preziosi, G.
Proctor, R.N.
Pulcini, E..
Rahden, W. Von
Rabinow, P.
Raciti, G.
Rajchman, J.
Ramm, R.
Ravera, M.
Reale, G..
Recalcati, M.
Recchia Luciani, F.R.
Rehmann, J.
Renan, E.
Renaut, A.

Revel, J.
Revelli, M.
Rey-Flaud, H.
Ricard, F.
Richardson, J.
Richir, M.
Ricœur, P.
Riconda, G.
Rieff, P.
Rizzanti, M.
Robinson, J.
Rolland, J.
Ronchi, R. .
Roodt, V.
Rose, N.
Rosenberg, A.
Roth, P.
Rothfels, H.
Rousseau, J.-J.
Rousso, H.
Rozanov, V.
Sacher-Masoch, L. Von
Sade, D.A.F. de
Safranski, R.
Salanskis, J.-M.
Sand, S.
Sartori, F.
Sartre, J.-P.
Savarino, L.
Scala, A.
Schäfer, R.
Scheler, M.
Schelling, F.W.J.
Schickedanz, A.
Schmidt-Beggemann, W.
Schmitt, Cari
Schmitz, O.

Schoeman, M.
Scholem, G.
Schopenhauer, A.
Schreber, D.P.
Schubart, W.
Schiirmann, R.
Schiissler, I.
Schwab, E.
Scribano, E.
Scuccimarra, L.
Sculler, A.
Segrè, G.
Sémelin, J.
Seneca
Senellart, M.
Sepulveda, J.G.
Serno-Solov'evic, N.A.
Sestov, L.
Severo, imperatore .
Sichère, B.
Siemens,
Sievers, J.
Silvestrini, G.
Simmel, G.
Simonazzi, M.
Simons, J.
Sloterdijk, P.
Smith, B.F.
Socrate
Sofsky, W.
Solzenicyn, A.
Sombart, W.
Sontag, S.
Sorrentino, V.
Sossi, F.
Spanneut, M.
Sparti, D.

Spencer, H.
Spengler, O.
Spinoza, B.
Stavans, I.
Steila, D.
Stiegler, B.
Stimilli, E..
Stone, D.
Storck, J.W.
Strada, V.
Strauss, L.
Strummiello, G.
Szakolczai, À.
Szankay, Z.
Taguieff, P-A..
Taranto, D.
Tarizzo, D..
Tassin, E.
Tatasciore, C.
Taubes, J.
Tava, F.
Taylor, D.
Teilhard de Chardin, P.
Ternon, Y.
Terrei, J.
Tertulliano
Thirouin, M.-O.
Tillich, P.
Tilliette, X.
Tocqueville, A. de
Todorov, T.
Tomatis, F.
Tommaso d'Aquino
Tònnies, F.
Tono, A.
Torre, A.
Toussenel, A.

Tovarnicki, F.
Trachtenberg, J.
Traverso, E.
Treitschke, H. Von
Tsao, R.T.
Tuccari, F.
Turgenev, I.S.
Turrini, M.
Ullmann, T.
Urbinati, N.
Vaccaro, S.
Vacher de Lapouge, G.
Valle, R.
Vatter, M.
Vattimo, G.
Vegetti, M.
Velichka, I.
Venturi, F.
Vercellone, F.
Vermorel, A. .
Vernant, J.-P.
Verovsek, P.
Villa, A
Villa, D.
Vitiello, V.
Voegelin, E.
Volpi, F.
Voltaire
Wallerstein, I.
Weber, M.
Weil, S.
Weindling, P.
Weininger, O.
Wellmer, A.
Wieworka, A.
Wodzinski, C.
Zagrebel'sky, G.

Zamperini, A.
Zarka, Y.C.
Zimbardo, P.G.
Zizek, S.
Zolo, D.